المنظمة العربية للترجمة

آلان تورين

براديغما جديدة لفهم عالم اليوم

Un nouveau paradigme: Pour comprendre le monde d'aujourd'hui

ترجمة

جورج سليمان

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية



براديغما جديدة

لفهم عالم اليوم

المنظمة العربية للترجمة

آلان تورين

براديغما جديدة لفهم عالم اليوم

ترجمة

جورج سليمان

مراجعة

سميرة ريشا

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
تورين، آلان
برادیغما جديدة: لفهم عالم اليوم/ آلان تورين؛ ترجمة جورج سليمان؛ مراجعة سميرة ريشا.
381 ص. ـ (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافيا: ص 357 ـ 367.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-2068-6
1. التغير الاجتماعي. 2. المشاكل الاجتماعية. أ. العنوان. ب. سليمان، جورج (مترجم). ج. ريشا، سميرة (مراجع). د. السلسلة.
303.4

Touraine, Alain
Un nouveau paradigme: Pour comprendre le monde d'aujourd'hui

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication Georges Schehade, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et Européennes et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France au Liban.
يصدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الخارجية الفرنسية والأوروبية والسفارة الفرنسية في لبنان، قسم التعاون والعمل الثقافي، وذلك في إطار برنامج جورج شحادة للمساعدة على النشر.

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 ـ 113، الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
هاتف: 753031 ـ 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 ـ 113، الحمراء ـ بيروت 2407 2034 ـ لبنان
هاتف: 750084 ـ 750085 ـ 750086 (9611)، برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، نيسان (أبريل) 2011

المحتويات

القسم الثاني
الآن وقد بتنا نتكلـم على ذواتنا
بمصطلحات ثقافية



إلى جاكلين بليّاك

تقديراً لها على كل ما قمنا بعمله سوية



مقـدّمــة
براديغما جديدة

لقد لبثنا فترة طويلة نتوسل، في وصفنا وتحليلنا الواقع الاجتماعي، مصطلحات سياسية، كالفوضى والنظام، والسلام والحرب، والسلطة والدولة، والملك والأمة والجمهورية، والشعب والثورة، حتى إذا تحررت الثورة الصناعية والرأسمالية من قبضة السلطة السياسية وظهرتا «قاعدةً» للتنظيم الاجتماعي، عمدنا إلى الاستعاضة عن **البراديغما السياسية ببراديغما اقتصادية واجتماعية**، بحيث أصبحت الطبقات الاجتماعية والثروة، والبورجوازية والبروليتاريا، والنقابات والإضرابات، والتناضد الاجتماعي (stratification sociale) والحراك الاجتماعي (mobilité sociale)، والتفاوتات وإعادة التوزيع، هي مقولاتنا التحليلية الأكثر تداولاً.

أما اليوم، وبعد انقضاء قرنين على انتصار الاقتصاد على السياسة، فقد باتت هذه المقولات «الاجتماعية» مبهمة، تترك في الظل قسماً كبيراً من تجربتنا المُعاشة، وبتنا معها بحاجة إلى **براديغما جديدة** لأنه لم يعد في وسعنا العودة إلى البراديغما السياسية، لاسيّما وأن القضايا **الثقافية** بلغت من الأهمية حداً يفرض على الفكر الاجتماعي الانتظام حولها.

علينا أن نضع أنفسنا في إطار هذه البراديغما الجديدة، كي نتمكّن من تسمية الفاعلين الجُدد (nouveaux acteurs) والصراعات الجديدة، والصور المكوّنة عن الأنا والجماعات، تلك التي تجلوها نظرة جديدة تبسط أمام أنظارنا مشهداً جديداً.

إن البحث عن النقطة المركزية لهذا المشهد الجديد يقودنا مباشرة إلى موضوع الإعلام الذي يشير إلى ثورة تكنولوجية تظهر مفاعيلها الاجتماعية والثقافية في أيّ مكان. لكن أهم هذه المفاعيل هي النقطة التي فعل مانويل كاستل (Manuel Castells) عين الصواب بتشديده عليها، ألا وهي غياب كل حتمية تكنولوجية في هذا المجتمع الإعلامي، مما يفصلنا تماماً عن المجتمع الصناعي حيث كان يتعذر فصل التقسيم التقني للعمل عن العلاقات الاجتماعية للإنتاج. لقد نشأ وضع جديد من جراء المرونة الاجتماعية الكبرى لأنظمة الإعلام، وهو إثبات يتنافى مع الخطابات الكثيرة الشيوع عن اجتياح التقنيات للمجتمع، لكنه يناسب أولئك الذين يُحددون العولمة (globalisation) بأنها، قبل كل شيء، انفكاك الاقتصاد المُعولَم عن المؤسسات التي لما كان قيامها ينحصر بمستويات دنيا تتراوح ما بين قومية ومحلية وإقليمية، فإنها تعجز عن التحكم بأنظمة اقتصادية تعمل على مستوى أشمل من هذه بكثير. ومثل ذلك، أيضاً، بالنسبة إلى ما نراه من أعمال عنف وحروب وأنظمة قمع، تفضي بنا كلها إلى نتيجة واحدة، ألا وهي أن عالم العنف السياسي المنظم هذا لم يعد عالماً اجتماعياً. لقد وُلدت الدول الحديثة من خلال الحروب، وليس من وظيفة سياسية ولا اجتماعية للصراعات الراهنة. بعبارة أخرى، لم تعد الحرب هي الوجه الآخر للصراع الاجتماعي.

هذه الملاحظات كلها تؤول إلى نقطة واحدة هي انهيار العالم

الذي سمّيناه «اجتماعياً» وزواله. وهو حكم لا يُفاجئنا، طالما أن ملايين الناس يُعربون عن أسفهم لانقطاع الروابط الاجتماعية وانتصار فردانية مفكّكة. ينبغي القبول بتقوّض المقولات «الاجتماعية» كلها، كنقطة انطلاق للتحليل، بدءاً بالطبقات والحركات الاجتماعية وانتهاءً بالمؤسسات أو «وكالات التنشئة الاجتماعية» (agences de socialisation)، كما بات في الإمكان تسمية المدرسة والعائلة نتيجة تحديد التربية بالتنشئة الاجتماعية.

إن فقدان مركزية المقولات «الاجتماعية» هذا هو من الجدة والجذرية بحيث يصعب علينا التخلي عما ألفناه من تحاليل سوسيولوجية.

ليس من السهل الكلام على تحليل «لااجتماعي» للواقع الاجتماعي. ومع ذلك، فإن هذا التعبير لا يفوق غرابة تعبير المجتمعات السياسية الذي كان يُطلق على الملكيات المطلقة والدول القومية (états nationaux)، في الفترة التي لم تعد فيها الإحالة إلى اللّه وإلى التعبير الاجتماعي عن المعتقدات الدينية تحظى بمثل المكانة المركزية التي كانت لها في السابق، حتى ليمكن أن نرسم سياقاً تطورياً آل بجماعات كانت تتأسس على مبادئ شرعية خارجية ـ هي، تحديداً، دينية ـ إلى تكوين شرعية سياسية، وفي مرحلة لاحقة، إلى أن ترى في نفسها أنظمة اقتصادية واجتماعية، وأخيراً إلى نمط حياتنا الاجتماعية التي تجتاحها من جهة، قوى **لااجتماعية** هي قوى المنفعة والعنف والخوف، ومن جهة أخرى، فاعلون وقفوا غايتهم على الحرية الشخصية أو الانتماء إلى طائفة(*) (communauté) موروثة، وهما، أيضاً، هدفان غير «اجتماعيين» تحديداً.

ولكن، هل هذا الطرح مقدماً كما فعلت باختصار، كفيل بأن

(*) بالمعنى الأشمل للكلمة، وإن لم يكن المؤلف قد أراد بها الطائفة الدينية، أكثر الأحيان.

يضع حداً نهائياً لكل تحليل سوسيولوجي؟ سؤال يزداد إلحاحاً كلما اقتربنا من نهاية القسم الأول من هذا الكتاب، والمخصص «لنهاية الاجتماعي» المُبهرة والمقلِقة، في آن معاً.

إن زوال المجتمعات كأنظمة متكاملة تحمل معنىً عاماً يجري تحديده بمصطلحات الإنتاج والدلالة والتأويل، معاً، يضعنا أمام عالم موضوعي كذلك الذي قال فيه جان بودريّار (Jean Baudrillard)، بحق، إن العالم الافتراضي (virtuel) هو تعبير مبالغ فيه. مثل هذه الواقعية المطلقة تطرد خارج المجال الاجتماعي كل ما هو غريب عنه، كالحرب وأشكال العنف على أنواعها وطفرات اللاعقلانية وأزمة الأفراد الرازحين تحت وطأة المشاكل التي باتوا لا يجدون ما يعينهم على حلها لا في المؤسسات المدنية ولا القانونية ولا الدينية.

وما يضاعف من حدة هذا الاضطراب والقلق الناشئين من ضياع معالمنا المعهودة، هو الحضور الدائم والكلي لمقاييس حكم اقتصادية لا تستجيب بتاتاً لكثافة الطلب بل تولّد هذا الأخير من خلال الخيارات التي يُقدم عليها المقرّرون الاقتصاديون بتثبيتهم أسعار معظم السلع عند أدنى المستويات أو أعلاها. إن الاعتقاد التقليدي بأن سعر إحدى السلع يخضع لعاملي العرض والطلب، يتقلّص يوماً بعد يوم، وقد دخلت صور ذواتنا وذاتيتنا في عداد السلع التي يولّدها الإعلان والدعاية وسياسات الحرب، بحيث بتنا نشعر أننا فقدنا كل مسافة واستقلالية عن بناءات (constructions) ـ هي، في الواقع، أيديولوجية ـ تحدد نظرتنا إلى الأشياء تحديدَها الأشياء المنظورة.

على أننا سنقترح وسائل للإفلات من صورة عالم يأسرنا ونجتهد في القسم الثاني من هذا الكتاب كي نرسم صورة مجتمع

أصبح «لااجتماعياً»، تنوب فيه المقولات الثقافية عن المقولات الاجتماعية، وحيث علاقات كل امرىء مع ذاته تضاهي في الأهمية ما كانت عليه عملية غزو العالم قديماً.

في كل مرة تتبدل نظرتنا إلى ذواتنا وبيئتنا وتاريخنا، نشعر أن العالم القديم تحول إلى أنقاض وليس في الأفق ما ينبىء بالحلول مكانه. ذلك ما نشعر به اليوم، لكننا سنحاول، كما فعلنا سابقاً، إنشاء تصوّر جديد للحياة الاجتماعية يخوّلنا الإفلات من الشعور المقلق بفقدان كل معنى.

لا يستقرَّنَ في خَلد أحد أن هذه الجمل الأولى هي نذير بحلول الكارثة، فإن **نهاية أحد العوالم** ليست **نهاية العالم**، والانقلاب الذي نعيشه اليوم ليس أعمق من الانقلابات التي عشناها في غضون القرنين الأخيرين، كما إن الكلام على نهاية الاجتماعي، ولاسيّما على ضعف المقولات الاجتماعية الخاصة بالتحليل والعمل، لا يخيف أكثر مما كان يخيف، في أزمنة سابقة، الكلام على نهاية المجتمعات السياسية حصراً، وقبل ذلك، أيضاً، على نهاية المجتمعات الدينية.

وكما لا يجوز الاعتقاد بكوارث حتمية كذلك يقتضي التسليم بأن ما يحدث من تغييرات لا يقتصر على ظهور تقنيات جديدة واتّساع السوق، أو على تعديل المواقف من الجنسانية. إن الفكرة التي يبغي هذا الكتاب الدفاع عنها هي تبدل **البراديغما** التي نتصوّر انطلاقاً منها الحياة الجماعية والشخصية. إننا نخرج من العصر الذي كان يتم فيه تفسير كل شيء والتعبير عنه بمصطلحات اجتماعية، وعلينا أن نحدد المصطلحات الملائمة لصياغة هذه البراديغما الجديدة التي نلمس جدتها في كل من جوانب الحياة الجماعية والشخصية.

لقد آن الأوان لكي نعرف أين نحن من هذا الجديد، وأي خطاب حول العالم وذواتنا يمكننا من فهم ذواتنا والعالم. فلنبدأ، إذاً، بالتنبه إلى هذا الانقطاع الذي يفصلنا بسرعة عن ماضٍ مازال قريباً، قبل أن نسعى إلى توضيح طبيعة تبدل هذه البراديغما.

موضوع هذا الكتاب هو إظهار الانتقال من براديغما إلى أخرى، من لغة **اجتماعية** إلى لغة **ثقافية** تتناول الحياة الجماعية. هذا الانتقال تصحبه طفرة (mutation) سببها النموّ السريع في علاقة **الذات الفاعلة**(*) (sujet) مع ذاتها مباشرة من دون المرور بالمتوسطات الماورا - اجتماعية (méta-sociaux)، الخاصة بفلسفة التاريخ. إن لهذه الطفرة البالغة الأهمية في حد ذاتها، دلالة تفوق ما ذكرنا اتساعاً، تتلخص في حلول جماعات تتجه نحو داخلها وداخل كل فرد من أفرادها مكان الجماعات المتجهة نحو الخارج وغزو العالم. وفي آخر فصول هذا الكتاب تصوير للانقلاب العظيم الذي تشكل النساء فاعلاته الرئيسات.

أعلم أن النهج المتبع هنا سيفاجئ القارىء أو سيبدو له عسيراً على الفهم - على الأقل، في البداية - لكنها آفة يسهل عليه تجنبها بمواكبة النص، إذ بقدر ما تتقدمون في قراءته تسهل عليكم هذه القراءة ومعها يسهل التعبير عن ردود فعلكم النقدية، لأنكم تكونون

(*) تتسع كلمة (sujet) في العربية لعدد من الدلالات أبرزها: «ذات»، «فاعل»، شخص، لكن مفهوم (sujet) لدى تورين لا يختصر بأي منها، فالكاتب لا يحصر التسمية بالأفراد، بل يبسطها على الجماعات أيضاً، متكلماً على **ذات فاعلة** فردية (sujet individuel)، **وذات فاعلة** جماعية (sujet collectif)، **وذات فاعلة** شخصية (sujet personnel)، كما إنه يميّز بين مفهوم الـ (sujet) من جهة، ومفهومي **الذات** (soi/ self) **والأنا** (moi) من جهة ثانية، ومع أنه يحدّده بالوعي والفاعلية فهو يخص **الفاعل الاجتماعي** بتسمية (acteur) ويجعله تمثيلاً **للذات الفاعلة** على المستوى التاريخي.

قد أدركتم إذّاك أن موضوعات هذا الكتاب وثيقة الترابط، ومع ذلك، فهي لا تفرض على التفكير نهجاً شديد الصرامة. بعبارة أخرى، إن البراديغما ليست مُربِكة (puzzle).

وكما يُظهر فهرس المحتويات، فإن هذا الكتاب ينقسم إلى قسمين: الأول يحلل نهاية الاجتماعي وجميع ظواهر التفكك (décomposition) والفصل (désocialisation) الاجتماعيين. وهو بعنوان: «عندما كنا نتكلم على ذواتنا بمصطلحات اجتماعية». أما الثاني فعنوانه: «الآن وقد بتنا نتكلم على ذواتنا بمصطلحات ثقافية»، وسنجد فيه المفهومين اللذين يشكّلان لبّ البراديغما الجديدة، أعني: الذات الفاعلة (le sujet) والحقوق الثقافية.

لقد اقتصرت هذه المقدمة على توضيح الانتقال من أحد أشكال التحليل والعمل الاجتماعيين إلى شكل آخر، حسماً للتساؤلات التي لا تنتهي حول العلاقة بين الحقيقة وطرق صياغتها المختلفة. إننا نفهم أكثر فأكثر استعجال ميشال فوكو (Michel Foucault) الابتعاد عن المقولات المفرطة في العموم، والتي شلّت الفلسفة السياسية جزئياً. لقد استغرق في الأفعال الواقعية التي تهدف إلى خلق نظام ما وحفظه، واتخذ من مفهوم **الخطاب** (discours) موضوعاً رئيساً لعمله الخاص، فأحرز نجاحاً جعل الأعمال **السردية** (narratives) محور الكلام في الولايات المتحدة الأميركية.

إن الخطاب هو شكل من أشكال السيطرة يُدرج الكلام والتنظيمات والتصنيفات في أحد أجهزة الهيمنة أو «ميكروفيزياء السلطة». الخطاب هو أداة سيطرة تزداد إحكاماً. وقد كانت المقولات الاقتصادية، بالنسبة إلى ماركس، هي خطاب الطبقة الرأسمالية في الحكم.

وإذا كنت قد أوردت في عنوان هذا الكتاب لفظة براديغما بدلاً من لفظة **خطاب**، فذلك كي أشير على الفور إلى أن هدفي هو تسليط الضوء على مجموعات تاريخية لا يمكن اختزالها أبداً إلى أشكال سيطرة تحتل فيها الاحتجاجات والنزاعات والإصلاحات مكانة تعدل ـ (أو تفوق) ـ قابلية الحكم (gouvernabilité) والإحصاء (dénombrement). ليست البراديغما أداة في يد النظام الحاكم وحسب، بل هي، أيضاً، إنشاء لدفاعات وانتقادات وحركات تحرير. جميع أشكال المقاومة تقوم على مبادئ لااجتماعية، وكل براديغما هي شكل خاص من أشكال استدعاء هذا الوجه أو ذاك لما أسميه **الذات الفاعلة** (sujet) التي هي بمثابة تأكيد بأشكال مختلفة لحرية الكائنات البشرية وقدرتها على خلق ذواتها وتطويرها فردياً وجماعياً. لا يمكن الخلط بين عملية **التذوتن** (subjectivation)، أي خلق الذات الفاعلة، وخضوع الفرد والفئة [الاجتماعية]، فنحن لا نغلق على أنفسنا ولم ينتهِ بنا الأمر إلى القول إننا لا نستطيع فعل أي شيء، بل إن فكرة البراديغما تفسح في المجال أمام الضوء والظلمة، على السواء. وإذا كان يمكن تكريس خطاب كامل للرقابة والعقاب، فإن البراديغما تظهر الحرية والحقوق الإنسانية إظهارها الاستلاب والهوس بالمال والسلطة والهوية.

باريس ـ إيل ديو ـ ساسيلّو

القسم الأول

عندما كنا نتكلـــم على ذواتنا بمصطلحات اجتماعية



الفصل الأول

القطيعة

9/11

في الحادي عشر من شهر أيلول/ سبتمبر عام 2001، تلقت الولايات المتحدة الأميركية طعنةً في الصميم، حين قامت طائرتان انتحاريتان بمهاجمة رمزَي القوة الاقتصادية والعسكرية في البلاد ممثلَين بالبرجين التوأمين لمركز التجارة العالمي في نيويورك ومبنى البنتاغون في واشنطن، ما أدّى إلى تهدّم البرجين بالكامل وسقوط القتلى بالآلاف. ومع أن رد الشعب والسلطات في نيويورك قد جاء هادئاً، فإن هذا الاعتداء الأول على الأرض الأميركية أثار صدمة زعزعت المجتمع الأميركي بكامله، إذ قرر الرئيس بوش، بسرعة، ملاحقة أسامة بن لادن وشبكة القاعدة في أفغانستان، حيث يختبىء الإرهابيون بين صفوف الطالبان الذين فرضوا على البلاد تصوّراً إسلامياً متطرفاً بإخضاعهم إياها لنفوذهم العسكري. وقد وافق الرأي العام العالمي على هذه الحرب الثأرية، وإن تكن قد ضاعت في التباسات السياسة الباكستانية ولم يقيّض لها بلوغ أهدافها.

قد لا يكون من الجائز إدراج هذه الخلاصة الموجزة لأحداث مازالت ماثلة في أذهان الجميع في سياق تحليل يتناول تحولات

عميقة في المجتمعات المعاصرة، لكنه سرعان ما تبيّن، ولاسيما لي أنا الذي كنت مقيماً في نيويورك خلال شهري شباط/ فبراير وآذار/ مارس عام 2003، وتحديداً في نيو سكول يونيفرسيتي (New School University) الواقعة في قلب منهاتن، أن هذه الصدمة جرّت، في كل المجتمع الأميركي بل والعالم بأسره، إلى قطائع أدركت من العمق حداً بات يستحيل معه إلا أن يُتخذ هذا الحدث الدراماتيكي نقطة انطلاق لتحليل ينحو باتجاه هدف من طبيعة مغايرة. لقد أشار هذا الحدث إلى تغيّر طويل الأمد.

إن التذكير بالحادي عشر من أيلول/ سبتمبر يقود أول ما يقود إلى ملاحظة حول السياسة الأميركية. كيف نفسّر تحوّلها الذي، وإن كان يجري الإعداد له منذ زمن طويل، ظهر فجأة بوضوح دراماتيكي؟ كانت الولايات المتحدة الأميركية، منذ انهيار الاتحاد السوفياتي عام 1989، تبسط هيمنتها على المسرح السياسي العالمي إلى حد أنها لم تكن في حاجة إلى إعداد جغرافيا سياسية. لم يكن يُحكى في الولايات المتحدة الأميركية والعالم أجمع إلا عن العولمة والتكنولوجيات الجديدة ووضع النساء، وما شابه، وكان بِل كلينتون، سيد هذه القوة الاقتصادية الهائلة، ينهج نهجاً سياسياً متعدد الاتجاهات، ثم فجأة، غداة الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، تبدّلت اللغة الرسمية بالكامل، لغة الحكومة والطبقة السياسية والنظام.

لقد غابت القضايا الاقتصادية عن واجهة المسرح السياسي، وبدا غزو التقنيات الجديدة أقل إثارة كما احتلت اللغة الحربية ـ والتي هي جيوسياسية أكثر منها وطنية ـ الساحة الشعبية بالكامل. وإذا كانت أميركا المجروحة قد تساءلت في قرارة نفسها، بلسان نورمان

ميلر[*]، يومذاك: لماذا لا يحبوننا؟ فإن فحص الضمير هذا سرعان ما تلاشى أمام الضرورة الملحة: إلقاء القبض على أسامة بن لادن. وما لبث أن حلت الإدانة بصدام حسين مع أنه لم يكن يقيم علاقات خاصة مع القاعدة، وعلى جناح السرعة باشر كل من الرئيس بوش وطوني بلير السعي إلى إثبات ضرورة التدخل العسكري أمام مجلس أمن الأمم المتحدة الذي كان يعارض الحرب.

لقد أوضح الرئيس بوش آنذاك أن الولايات المتحدة مهدّدة، على المدى القريب، بعدوان كيميائي وبيولوجي، وربما، أيضاً، نوويّ، ما يضطرّها إلى شن حرب وقائية.

لقد كاد الرئيس ووزير الدفاع دونالد رامسفيلد، خلال الأسابيع التي سبقت الهجوم العسكري على العراق، أن يحتلا المسرح السياسي الأميركي بالكامل. أما الحزب الديمقراطي فلم يتدخل، ولم تعد كبرى المحطات التلفزيونية، في ما عدا براعاتها التقنية، أكثر من ملاحق لمقر القيادة العام. وحدها الـ «بي بي سي» العالمية كانت تبث الأخبار. أما في مجال الصحافة المكتوبة، فقد كانت **النيويورك تايمز** وحدها، الصحيفة الوطنية حقاً، التي بدأت باستقلالية معيّنة وبعد صمت طويل، بمناقشة بيانات الحكومة ومقاصدها. باختصار، هذا البلد الذي كان الرأي العام فيه يملك وسائل إعلام عديدة ومتنوّعة، غرق كله في الصمت.

لقد لبثنا أشهراً عديدة لا نسمع إلا صوت الرئيس بوش وصوت وزير الدفاع. بلى، كنا نسمع، أيضاً، صوت اللّه الذي غالباً ما كان يصغي إليه الرئيس ويتوسل إليه مجلس الوزراء.

(*) صحفي وشاعر وكاتب مسرحي أميركي، ولد عام 1923 وتوفي عام 2007.

هذا البلد الذي كان أول دولة علمانية حديثة، أصبح، في الواقع، مهووساً بمهمته الإلهية التي تتمثل في الدفاع عن الخير ضد الشر ـ ينبغي أخذ هذه الكلمات بالمعنى الأشد حرفية ـ لا بل إن اعتبار أميركا نفسها في طليعة معسكر الخير جعلها تقتنع، تحت وطأة الأكاذيب والتزييف والدعاوة الشديدة، بأن العراق هو رأس حربة معسكر الشر. وإذا ما تذكرنا ضعف العراق الفعلي الذي سبق أن هُزم مرّة من دون صعوبة تُذكر، ثم انهار مجدداً من دون أن يحارب تقريباً، تبصّرنا بالطابع غير المتوقع لتحول بلد كان يبدو، لأشهر خلت، وحتى بعد انتخاب الرئيس بوش، منشغلاً بإدراة قدرته الذاتية في ظروف هي أقرب إلى اللاشرعية، ويتقدم بسرعة على طريق التكنولوجيات الجديدة، متخطياً الأوروبيين العاجزين عن أخذ القرارات واليابانيين الغارقين في أزمة مصرفية طويلة الأمد.

وثمة بعد ملاحظة قد تكون، بالنسبة إلى غير الأميركيين، هي الأهم بين كل ما يمكن الإدلاء به من ملاحظات، ألا وهي أن الولايات المتحدة الأميركية التي كانت قد أنشأت منظومتي الأمم المتحدة ومجلس الأمن، بنوع خاص، رفضت كل تدخل للمنظمة الدولية في نزاعها مع العراق، في حين حاولت الحصول على أكثرية في مجلس الأمن، فارضة على وزير الخارجية، كولن باول، تلك المهمة المُهينة التي تتمثل في الدفاع عن الطرح الرسمي بحجج لا يمكنها أن تحظى بالإقناع. لم تنفك الولايات المتحدة الأميركية تبرر الأحادية منذ سنتين، مؤكدة أن مهمتها هي الدفاع عن الخير ضد الشر، وأنها سوف تخوض عدة حروب في آن واحد، إن اقتضى الأمر. لقد عبّرت بكلام فظ عن ازدرائها بـ«أوروبا القديمة»، ونجحت مساعيها الرامية إلى تفتيت الاتحاد الأوروبي الذي كانت الدول الأعضاء فيه عاجزة عن التوافق على تحديد السياسة الدولية الواجب اتباعها.

ثمة من يعتقد أن الحقبة الراهنة لا تعدو أن تكون مرحلة عابرة، وأن عودة الديمقراطيين إلى الرئاسة ستضع، عاجلاً أم آجلاً، حداً نهائياً لهذه السياسة الأيديولوجية. لكن هذه السياسة موضوعة منذ أكثر من عشر سنوات ولم يسبق للولايات المتحدة الأميركية، في الواقع، أن شهدت، منذ الرئيس [وودرو] ويلسون(*) فريقاً من الأيديولوجيين بمثل هذه الأهمية ومن هذا الطراز الفكري الفذّ، يكوّن تصوّراً جديداً لدور الولايات المتحدة الأميركية في العالم، مقحماً بلاده في سلسلة صراعات من شأنها أن تجرها يوماً إلى الدخول في مواجهة مع بلدان أخرى.

وبعد انقضاء ثمانية عشر شهراً على الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، اتخذت القطيعة مع الماضي أشكالاً أشد فظاظةً مما سبق: فالعراق الذي تحرر من صدام حسين رفض «مُحرريه»، من دون أن يغرق في دوامة الحرب الأهلية أو يشكل جبهة مقاومة موحّدة. أما الجيش الأميركي فإنه، عندما أصبح عرضةً لحروب العصابات، لجأ إلى التعذيب، شأنه شأن معظم الجيوش التي تشعر أن شعباً معادياً يحاصرها، وكأنما أراد أن يجعل من تماهي بلاده بالخير عنوان خزي أكبر، بمضاعفته العقوبات الجنسية الأكثر إذلالاً. ألم يوفِ تبدل المرحلة التاريخية ونمط المجتمع القائم وراءها إلى درجة من الدراماتيكية تضطرنا إلى التساؤل عن القطائع التي هي أمضى بكثير من مبادرات القوّة العظمى، السياسية والحربية؟

ولست أبغي، باستعادتي هذه الوقائع التي باتت معلومة من الجميع، إبداء رأيي في السياسة التي وضعها بول ولفوفيتز (Wolfovitz) وروبرت بيرل (Perle) وكثيرون سواهم خدمةً للرئيس

(*) رئيس الولايات المتحدة الأميركية من عام 1913 حتى عام 1921.

بوش، وإنما غايتي، منذ أولى صفحات هذا الكتاب، أن أثبت حصول طفرة تتعدى سياسة الولايات المتحدة الأميركية الدولية إلى التأثير في العالم قاطبة. لقد عاشت أوروبا شهر آب/ أغسطس عام 1914 وكأنه قطيعة مميتة، إذ إن أيلول/ سبتمبر 2001 لا يشكل نهاية عهد وحسب، بل نهاية تصوّر معيّن، نهاية سير معيّن للمجتمع الأميركي والعالم كله.

هذا الشعور بالقطيعة عاناه العالم أجمع. وقد تعزّز مع إعادة انتخاب الرئيس بوش لولاية ثانية.

الخوف

كان مدار الكلام، منذ سقوط الدولة والإمبراطورية الشيوعيتين، هو المجتمع المدني وتراخي الضوابط في كل الميادين، وبالتالي، تحرر الأفراد. لم يكن أيّ من هذه الموضوعات سطحياً كي يصحّ إغفاله لدى إجراء تحليل شامل للحياة الاجتماعية. لكن ما اختبرناه وفهمناه منذ ثلاث سنوات هو أن حياة المجتمعات، حتى أوفرها غنىً وأشدها تعقيداً وأكثرها حصانة، تبقى مهددة بالخوف والعنف والحرب.

كثيرون يستنتجون من ذلك وجوب إعطاء الأولوية دائماً للأسلحة على التقنيات، وللحذر على الثقة، وهي فكرة مارست دوراً بالغ المركزية في تكوين الرأسمالية. إن سطوة الخوف هذه الناجمة عن الشعور باقتراب التهديد القاتل، وتلك الإرادة في خوض الحرب ضد الشر باسم إله مُدافع، ليسا مجرد اختلاقات وكوابيس أميركية، فإذا كان الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر تاريخ اعتداء محدد جرى في نيويورك وواشنطن، فإنه اعتداء سبق إعداده من قِبَل آخرين، وينذر باعتداءات أخرى. وقد شاهدنا في عدة أماكن من العالم العربي

ـ الإسلامي الشديد التنوع تضاعف عدد «المتطوعين» لموت يبيدهم وأعداءَهم على السواء. هؤلاء الذين يُعرفون «بالإرهابيين»، من جهة، و«بالمقاتلين الأبطال» ضد أعداء اللّه والأمة، من جهة أخرى، هم أيضاً محاربون. لقد فشلت محاولات التحديث في جزء واسع من العالم، كما استُنفدت محاولات إنشاء دول إسلامية بعد إحرازها نجاحات باهرة وتبدو في تراجع، لاسيما في إيران. وهنا، كما في الولايات المتحدة الأميركية، تبدو فكرة الحرب المقدّسة التي يقتضي خوضها باسم الخير ضد الشر، فوق كل الحقائق الاجتماعية.

وعلى مستوىً أقل عنفاً، نرى في العديد من البلدان، حتى في فرنسا المصفحة بوعيها الجمهوري، أن المجتمع يتفتت إلى جماعات، مع أن الانتقال من الجماعات إلى المجتمع، ومن الهويات الجماعية إلى حكم القانون، كان يبدو في أواخر القرن التاسع عشر الأوروبي وكأنه تطوّر عظيم. أفَتُرانا نعيش اليوم حركة في اتجاه معاكس؟ أعني عودةً إلى الجماعات المنغلقة على ذاتها والتي تمسك بزمامها سلطة مستبدة ترفض، من منطلق العداوة، سائر الجماعات؟

سيبادر كثيرون إلى القول: من المؤكد أن هذه التهديدات والصراعات تنذر بالخطر، لكن اختصار الغرب بسياسة جورج بوش الحربية والزعم أن منفّذي الاعتداءات لا يشكلون إلا قلة قليلة من العالم الإسلامي، هما ضرب من التكلّف. لقد كانت أميركا اللاتينية تبدو، بالأمس القريب، وكأنها تحترق من كل جانب، لكن نيرانها انطفأت، والدكتاتوريات العسكرية التي كانت تقدم نفسها على أنها الوحيدة القادرة على إنهاء حروب العصابات قبل أن تتسبب باندلاع عنف أشد دموية، آلت، هي الأخرى، إلى السقوط. إن الوضع الراهن لا يُرضي أحداً، لكن أحداً لا يحول حياة القارة إلى وضعية

تبعية ترزح تحت وطأتها بلدان محرومة من كل نشاط. حتى أفريقيا التي يتراكم فيها البؤس والعنف، لا يمكن تحويلها إلى مسرح صراعات إثنية ودكتاتوريات دموية.

لا نتعجلنَّ الاستنتاج قبل الشروع في التفكير أن الحرب وأعمال العنف الجماعية ستدمر كل ما تصادفه في طريقها. ولكن، لا نكتفينَّ، أيضاً، باعتبار هذه النزاعات القاتلة حالات استثنائية، شأن كثير من الأحداث الطارئة، فإننا إذا نظرنا إلى ما حولنا رأينا مجتمعات مدمّرة، مشرذمة، مقلوبة رأساً على عقب. لقد كنا نعرف، على الدوام، أن الحياة العامة تخضع لسيطرة الأهواء أكثر منها لسيطرة المصالح، لكن الأهواء باتت ترمي أكثر فأكثر، في عالم اليوم، إلى إنكار الآخر بدلاً من الدخول معه في صراع.

عالم في تراجع

إننا نجد مئات الملايين من الكائنات البشرية التي يرغمها البؤس والعنف الاجتماعي والحروب على الهجرة، مشرّدة على الطرقات أو مطروحة في مخيّمات اللاجئين. وإذا كان قسم منها ـ لاسيّما في الصين ـ يجد في المدن وسيلة للبقاء قيد الحياة أو للدخول في نمط جديد من الحياة الاجتماعية، فإن هؤلاء «الفلاحين الذين نزعت عنهم صفة الفلاحة»، كما يُسميهم فرهاد خوسروخافار (Farhad Khosrokhavar)، بل جميع هؤلاء الشباب العاطلين عن العمل، والذين يجتذبهم وهج الاستهلاك المدني من دون أن يمكنهم الاندماج بالطبقات الوسطى التي تحميها دول تعيد توزيع الثروات بشكل عادل، وكثيرين سواهم من كل القارات ومختلف الفئات، من أعلى السلّم الاجتماعي إلى أدناه، يعيشون تغييرات جغرافية وسوسيو ـ ثقافية تدمرهم أكثر مما تدخلهم في الحداثة.

لقد اعتدنا أن نرى، في هذا الجزء الذي يخصنا من العالم، أن ارتفاع مستوى المعيشة وتطوّر سياسات التضامن الاجتماعي يلغيان البؤس الشديد الذي طبع بدايات الاستثمار الصناعي، أو يحدان منه. لكننا لم نعد اليوم مقتنعين، حتى بالنسبة إلى البلدان الأوفر ثراء، بأن نصف قرن من العمل المكثف والدؤوب كافٍ لبلوغ مستوى حياة أفضل. لقد جاءت النتائج سلبية خلال السنوات العشر الأخيرة في البلدان الأكثر بحبوحة والتي يتمتع فيها المواطنون بحماية فضلى، إذ اتّسعت التفاوتات الاجتماعية، واختُصرت المراتب الاجتماعية بحيث لم يعد «عليّة القوم» (golden boys) في أعلى المجتمع القومي، بل فوقه، ولم يعد المهمّشون والمحرومون في أسفل الطبقات الاجتماعية بل دونها، مُعلّقين في الفراغ.

كانت إنجازات الحركة العمالية وقوة الحركة النقابية قد مكنتا دولة الرعاية (état-providence) من إنشاء أنظمة رعاية اجتماعية مميّزة في البلدان الصناعية، لكنها اليوم بدأت تفقد شيئاً من قوتها، ولابد من تنظيم استراتيجيات تراجُع في كل مكان من أجل الحفاظ على تغطية مقبولة للمرض ودفع معاشات التقاعد والنهوض بأعباء كبار السن الضعفاء واللجوء إلى علاجات طبية وإلى عمليات استطلاع تزداد كلفتها يوماً بعد يوم. ومن يقود صراعات التخلّف هذه ليس الفئات الأشد فقراً، بل، بالعكس، تلك الأقدر على الضغط مباشرةً على الدولة. إن الطبقات الوسطى المهددة هي التي تقود صراعات التخلّف أكثر من الطبقات الأشد فقراً وضعفاً. هؤلاء المجرّدون من كل حظوة يتلاشون في الظلمة ويضمحلّون في التهميش أو اللاشرعية.

أفَنستنتج من هذه الملاحظات التشاؤمية أن مجتمعاتنا التي

عرفت أعظم الاستحداثات الاجتماعية في الماضي، باتت الآن محكومة بالصمت، كما لو أن جلبة الحرب والحملات الدينية قد خنقت حيثما كان النشاط وكل تنازعية (conflictualité) اجتماعية داخلية، لاسيّما في البلدان الغربية؟ صحيح أن الحركات الاجتماعية الجديدة التي ظهرت بعد العام 1968 قد تلاشت بسرعة، وأن الآمال التي علقتها عليها فئات المثقفين المختلفة، والذين أولهم أنا، خابت جميعها، وإذا كانت نوى اليسار المتطرف تُقدم تعبيراً سياسياً إلى أولئك الذين لم يعودوا يجدون أنفسهم في الأحزاب التقليدية، فإنه لا يمكنها طرح أهداف صراعية ولا استراتيجيات طويلة الأمد.

لا يصح البحث، إذاً، عن أضواء جديدة في ناحية اليسار القديم ولا اليسار المتطرف الأكثر قدماً، فلئن كان تأثير الحركة العمالية لايزال هائلاً في مؤسساتنا وأفكارنا، وكانت حركات ما بعد 1968 المناوئة للسلطة قد أثرت تأثيراً ملموساً في وضع المرضى في المستشفيات ووضع العمال المهاجرين والأشخاص المثليين أو المدافعين عن الثقافات المحلية، فإن «المشكلات الاجتماعية» لم تتسبب بخلق «حركات اجتماعية» كبرى. لقد انقطعت الصلة الوثيقة، التي كانت تربط بين المطالب الاقتصادية ونضال الموظفين السياسي، وأكثر من عانى بسبب هذا الانقطاع هي الأحزاب السياسية، لاسيّما اليسارية منها: فقد شهدت فرنسا شبه زوال للحزب الشيوعي، كما إن هزيمة ليونيل جوسبان (Lionel Jospin) غير المتوقعة في انتخابات نيسان/ أبريل عام 2002، فرضت على اليسار الفرنسي، أسوة بيسار العديد من البلدان الأخرى، إعادة تعريف شبه كاملة بذاته. أما أحزاب اليمين، خارج الولايات المتحدة الأميركية، فلم تعد تتحدد إلا بخضوعها للقوة العظمى.

أين هو المعنى؟

هذه الملاحظات السلبية تندرج كلها تحت عنوان التفكك والفصل الاجتماعيين، وهي مسألة أوسع ستحتل حيّزاً كبيراً من معالجتنا في الفصول القادمة. على أن من واجبنا أن نضيف إلى هاتين الصورتين اللتين تسترعيان النظر: تقهقر التنشئة الاجتماعية، أي أفول الاجتماعي، وتغلغل العنف بألف شكل وشكل في كل مكان، مطيحاً كل المعايير والقيم «الاجتماعية»، صورة ثالثة تضاهي الأوليين جلاء، ألا وهي تزايد المطالب الثقافية، سواء بشكل طائفي ـ محدَث (néo-communautaire) أو بشكل دعوة إلى ذات فاعلة شخصية (sujet personnel)، والمطالبة بحقوق ثقافية. لقد كنا بالأمس نتحدث عن «فاعلين اجتماعيين» (acteurs sociaux) وعن حركات اجتماعية، أما في العالم الذي دخلنا فيه فغالباً ما يقتضي الكلام على ذوات فاعلة شخصية و«حركات ثقافية».

لم نعد نؤمن بالتطوّر وإنما بتنا نشعر بالقلق حيال تفكك المدن والمناطق الريفية بفعل العنف الاجتماعي كما بفعل الحروب الجهادية. سوى أن ذلك لا يقضي علينا بمثل ذلك التشاؤم الذي يطيب لمعظم أفراد الطبقات المتوسطة عيشه في أنحاء كثيرة من العالم، بل يقودنا إلى أن نطرح على أنفسنا السؤال الآتي: من أين تأتي الحركة من الآن فصاعداً، وأي قوّة عساها توقف الحرب؟

هذا الكتاب يبغي الإجابة عن هذا السؤال باستطلاعه أعمق ما طرأ على مجتمعاتنا من تغيّرات. وهو يجازف بتحديد هدف صعب المنال، لأنه يستحيل العيش من دون البحث عن أجوبة لما نرزح تحت وطأته من تهديدات وللتحوّلات التي جعلتنا ننتقل من نمط مجتمعي إلى آخر.

لقد اخترت في هذا الفصل الأول من كتابي أن أفرد للأحداث مجالاً أوسع منه للتحليل أو لصياغة رؤية شاملة تداخلها اعتبارات خاصة. ولابد لهذا التقرير الذي لايزال بعيداً عن الرهانات النظرية، من أن يساعدنا على وضع الفاعلين الرئيسين في ظرف تاريخي محدّد.

إن الفاعل الرئيس هو الولايات المتحدة الأميركية، بالتأكيد، ولكن يصعب، نظراً إلى اتساع المساحة الاجتماعية التي يتحرك فيها هذا الفاعل وتنوعها، ألا ننساق إلى خلع صفة شيطانية (diabolisation) على حكومتها وإلى الشعور بالانبهار الذي يمارسه بلد يتحكم باستهلاك شعوب العالم أجمع واتصالاتها، ويتمتع بتقدّم علمي وتكنولوجي ساحق على سائر البلدان.

كيف نتعاطى مع هذا الواقع؟ يتعيّن علينا، على ما أعتقد، أن نأخذ في الاعتبار أن الولايات المتحدة الأميركية كانت هي البلد-الملاذ، بامتياز، وفي الوقت نفسه، أرض الغزوات والاكتشافات والنزاعات التي جعلت حياتها الداخلية ساحرة ومثيرة للقلق، في آن واحد. أما اليوم، وعلى الرغم من التوافد الكثيف لشعوب الهيسبانوس(*)، فقد أصبحت الولايات المتحدة الأميركية أقل انشغالاً بمشاكلها الداخلية منها بدورها الدولي، ما أدى، منذ حرب فييتنام وحتى احتلال العراق، إلى تفاقم السجالاتي وتولُّد انقسامات بل مجابهات تجعل من الولايات المتحدة الأميركية بلداً أقرب إلى المملكة المتحدة عام 1904 منه إلى الولايات المتحدة عام 1954. هذا البلد المتجه نحو الداخل والفخور بنجاحاته، يواجه اليوم حركات شعبية وسياسات دولية تتصدّى لهيمنته ومخطّطاته الحربية.

(*) شعوب من أصل لاتيني.

لقد انحل «العالم الغربي»، تلك المجموعة الواقعية بالرغم من غموضها، وقد رأينا التراجع المريع لدور بريطانيا العظمى. إن اهتمام أميركا العظمى اليوم بأوروبا وأميركا اللاتينية هو دون ما كان عليه أمس بكثير، وليس بين الولايات المتحدة الأميركية والصين إلا مراكز قرارات ثانوية جداً أبرزها الاتحاد الأوروبي وكتلة غامضة تُعرف بالعالم الإسلامي تتجاذبها محاولات تحديث سبق أن فشلت ومحاولات تراجع أصولي ومشاريع حربية.

هذه النبذة الجيوسياسية السريعة ترمي إلى إفهام القارىء بدايةً أن البحث عن تفسير للحركات الراهنة يجب ألاّ يتم على المستوى السياسي حصراً، بل على نطاق عالمي، لأن التحليل السياسي الصرف لا يكفي.

إن نقطة انطلاقي هي، كما ذكرت آنفاً، أننا نشهد تفكّك «الاجتماعي». وقد شكّل تحليل الواقع الاجتماعي بمصطلحات اجتماعية تحديداً، تكملة للعالم «السياسي» الذي سيطر علينا ردحاً طويلاً من الزمن، بدءاً بمكيافيللي وانتهاءً بتوكفيل، مروراً بكل من توماس هوبز وجان جاك روسو. لقد ولّدت أزمة البراديغما الاجتماعية التي تنتظم **الحياة الاجتماعية** - وتفككها، تحديداً ـ فوضى ابتلعت العنف والحرب وسيطرة الأسواق، تلك التي تفلت من الضوابط الاجتماعية، كما ابتلعت هاجس هوية الطائفيّات.

هذا التنظيم الاجتماعي، المهدد من «فوق» بما نسميه بالعولمة، لم يعد يجد في ذاته وسائل نهوضه. لقد بتنا نبحث عن القوّة القادرة على مقاومة كل أعمال العنف في «أسفل»، في دعوة موجهة إلى الفرد ـ وليس إلى المجتمع ـ تزداد جذرية واضطراماً يوماً بعد يوم. في هذا العالم الفرداني الشديد التنوع، كثيرون يطلبون ويجدون

«معنىً» بات يتعذّر العثور عليه في المؤسسات الاجتماعية والسياسية لكنه وحده قمين بأن يلد المتطلبات والآمال القادرة على الإيحاء بتصوّر مختلف للحياة السياسية.

لقد ذكرت للتوّ ثلاث موضوعات هي: **1** ـ التفكك الاجتماعي، **2** ـ تعاظم القوى الموضوعة فوق المجتمع: الحرب، الأسواق، الطائفيّة، العنف الشخصي والبيْشخصي (interpersonnelle)، وأخيراً، **3** ـ الدعوة إلى الفردانية بصفتها مبدأ لأخلاقية معيّنة ولكن، أليست هذه الموضوعات كلها مترابطة؟ أَليس أفول الاجتماعي هو الذي يُؤدّي إلى تفاقم العنف، مستدعياً اللجوء إلى **الذات الفاعلة الشخصية** (sujet personnel)؟

رأيي أن الطرح المحوري الذي يمكن بناء تحليل اجتماعي إيجابي عليه، هو أنه لم يعد من الممكن التصدي للقوى اللاشخصية ـ أو **اللااجتماعية** ـ التي تغزو المجال الاجتماعي، بإصلاحات اجتماعية تم اكتسابها بتحرك اجتماعي، وإنما تكون مواجهة هذا الغزو بالدعوة إلى مبادئ عمل **ليست**، هي الأخرى، **اجتماعية**، مادامت تطرح على بساط الشك مباشرة ما نسميه حقوقاً إنسانية. عندما تكون القضية قضية حياة أو موت، لا تعود تدخلات الدولة تكفي لحل المشاكل، فالحياة لا تتحدد بما هو قائم وحسب، بل، أيضاً، بالحركة التي يكتشف بها الفاعلون في عمق ذواتهم، من خلال دفاعهم عن حريتهم الخاصة ـ وليس من خلال تماهيهم بقيمة أو هدف خارجيين ـ قدرتهم على التصرف **انطلاقاً من ذواتهم**، على غرار ما كان يفعل «المجتمع» في الوضعية السابقة. هكذا ينشأ إدراك يقاوم منطق السلطة والسوق مقاومته منطق الدمج الطائفي. لكن ما ينبغي إضافته، حتى قبل أن يجري تقديم هذه الفرضيات بصورة معمقة، هو أن هذه الذات الفاعلة الواعية ذاتها لا تُختصر أبداً

بموقف تأمل باطني قوامه البحث عن الذات بإبطال التأثيرات التي يمارسها العالم الخارجي على الأنا (moi)، بل إن ما يخوّل الذات الفاعلة إثبات ذاتها، بالدرجة الأولى، هو مقاومتها ما يؤدي إلى استلابها ويمنعها من التصرف وفق ما يقتضيه بنيانها الذاتي. إن الذات الفاعلة الشخصية تناضل ضد أشكال الحياة الاجتماعية التي تسعى إلى تدمير نضالها ضد نمط الفردانية (individualisme) الذي تتحكم به محفّزات الأسواق والبرامج. لكن ثمة، في الوقت عينه، مطالب طائفية تنمو، بطريقة سلبية، في البلدان والفئات التي تتحدد بما ترزح تحته من هيمنة، بالدرجة الأولى. هذه المطالب، وإن كانت تشكل دعماً قوياً لمشروع إثبات الذات ذاتاً فاعلة، تميل إلى إسقاطه، باستمرار.

إن الذات الفاعلة هي فعل ووعي أكثر منها كلاماً تحريرياً. وغالباً ما لا يوطّد الفعل والوعي إلا صراعهما ضد القوى المُنظّمة التي، بمنحها الذات الفاعلة وجوداً عينياً، تهدد بإطاحتها وفقاً للنموذج المأثور عن الحركات الدينية والسياسية والاجتماعية، تلك التي، باسم اللّه والشعب أو الحرية والمساواة، استولت على الحكم وقمعت الحريات الشخصية، على غرار ما فعل لينين منذ نهاية العام 1917.

ليست الذات «نفساً مُلحَقة» (supplément d'âme) ولا أداة بين أيدي مؤسسي أجهزة الإدارة العامة أو الخاصة.

ولئن كان يتعذّر، إلا في نهاية هذا القسم الأول من كتابنا، إيجاد تحديد للبراديغما الجديدة فإننا ندرك، منذ الآن، أن البراديغما المذكورة ليست إحدى مراحل التطوّر، ولا هي أيديولوجية أو تصوّر معيّن للعالم. إن تفكك المجموعات الاجتماعية والثقافية المغلقة

على ذاتها على طريقة الأنظمة التمامية (holistes) التي حللها لويس دومون(*) (Louis Dumont)، يُحرّر، من جهة، قوىً تغييرية تتراخى ضوابطها يوماً بعد يوم، كالرأسمالية المُعولَمة، وأصناف الأزمات والقطائع وأعمال العنف التي تعبّر كذلك عن السيرورة العامة للتحلل الاجتماعي (أي انحلال آليات الانتماء إلى مجموعات ومؤسسات قادرة على تأبيد تماسكها وإدارة تحولاتها)، كما يُحرر، من جهة أخرى، علاقة معيّنة مع الذات، أي إحساساً بالحرية والمسؤولية كان سجين آليات مؤسساتية يكمن دورها في فرض قيم ومعايير وأشكال سلطوية على الجميع، بل على كامل تصوراتنا الاجتماعية. هذا التفكّك المزدوج من شأنه أن يفضي إلى ضمور الفضاء الاجتماعي حصراً ـ إن لم يكن إلى زواله ـ إفضاءه إلى انبثاق مؤسسات أخرى.

إن التحليل الذي أجريه هو تحليل معياري (normative)، يرتكز على فكرة مؤدّاها أن في مجتمعات اليوم قوىً تدميرية لفاعلين اجتماعيين تعمل بالاستناد إلى الضرورة الطبيعية، وفي مواجهتها رموز الذات الفاعلة التي تقاوم ما يهدد الحرية، دينية كانت هذه الرموز أم سياسية أم اجتماعية أم أخلاقية. وما بين هذه القوى والرموز تترسخ ـ بل تتعزّز ـ مؤسسات تسعى جاهدة إلى منح استقلالية الاجتماعي شكلاً، إذ ليس من الضروري ـ اليوم كما بالأمس ـ أن ينتصر الخير أو يهزمه الشر، ولا أن يكون العالم الاجتماعي قوياً بما يخوّله الصمود من تلقاء ذاته أمام جموح العناصر. وإذا كان تحليلي معيارياً فذلك لا يعني أنه دفاعي.

من غير الممكن، بالطبع، أن يعمل عالِم اجتماعي مثلي على تدمير السوسيولوجيا، لكن ما ينبغي فهمه جيداً هو أنه ما من عذر

(*) أنثروبولوجي فرنسي، ولد 1911 وتوفي عام 1998.

مقنع لكي نقصر السوسيولوجيا على تحليل واحد لسبل التحديث (modernisation) أو مراحله ولا ننسينَّ أنه، إذا كانت المقولات «الاجتماعية» تتفكك اليوم، فلأنها حلّت منذ أقل من قرنين مكان المقولات «السياسية». ثم إن التحليل السوسيولوجي لا يتكوّن بمنأى عن الوقائع القابلة للملاحظة. وما كنت لأتحدث عن أزمة الاجتماعي وتفاقم العنف اللااجتماعي والذات الفاعلة الشخصية لو لم يغدُ في الإمكان التحقق من هذه الظواهر كلها فينا وحولنا.

لست هنا في صدد استحضار عصر ذهبي ولّى ولا تصوّر جديد للتطوّر، لكنني أتكلم على خبرتنا، وبالأخص، على الظرف التاريخي الذي يجري فيه تغيير البراديغما، تلك التي يعتزم هذا الكتاب فهمها وتحليلها.

الفصل الثاني
العولـــمة

من دول مابعد الحرب إلى عولمة الاقتصاد

لقد شهدنا بعد الحرب العالمية الثانية، في البلدان التي تم إنشاؤها على أنقاض النظام الاستعماري كما في البلدان الشيوعية ومعظم البلدان الغربية، ظهور دول إرادوية تسعى إلى خلق أمة جديدة والنهوض باقتصاد هدمته الحرب أو، أيضاً، إلى تحسين ظروف حياة العمال بسرعة.

من المؤكد أن **دولة الرعاية**(*) (Welfare State) التي تأسست في بريطانيا العظمى عملاً بخطة بفريدج (Beveridge)، عام 1943، كانت تختلف كل الاختلاف عن الضمان الاجتماعي الفرنسي الذي تم إنشاؤه عام 1945، لكن الدولة كانت في الحالتين، كما في كل الحالات، هي الوجه المركزي للحياة الاقتصادية والاجتماعية، لأنها

(*) هي ما يفترضه المجتمع في الدولة التي تتحمّل بصورة رسمية وواضحة مسؤولية تحقيق الرفاهية الأساسية لأعضائها. وتظهر مثل هذه الحالة إذا أصبح المجتمع أو الذين يتولّون أموره مقتنعين بأن رفاهية الفرد هي، إلى جانب حفظ النظام والأمن القومي، مسؤولية الحكومة ولا يجوز أن تُترك للتقاليد أو المشاريع الخاصة والتنظيمات غير الرسمية.

تملك وحدها الموارد الكافية لدفع عجلة السياسة الاقتصادية، ولأن الانقلابات الاجتماعية والسياسية غداة الحرب كانت توجب تبدّل القوانين وتحديد الحياة السياسية نفسه تبدلاً جذرياً.

لقد تدخلت الدولة، إذاً، في كل الميادين، الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وأكثر الأحيان، بطريقة استبدادية، غير أن تدخلها هذا جاء، في حالة معظم البلدان الغربية، مصحوباً بإرادة هادفة إلى إرفاق عملية إعادة بناء الاقتصاد بإصلاحات اجتماعية عميقة وإحداث تحوّل في الوعي القومي. وقد لبثت أوروبا زمناً طويلاً تأمل بإنجاح تنمية اقتصادية تفوق النموذج الأميركي اهتماماً بالمشاكل الاجتماعية. من هنا معارضة ميشال ألبير (Michel Albert) بين الرأسمالية الرينيّة[*] (rhénan)، من الطراز الألماني، حيث تحتل الإدارة المشتركة (cogestion) ودور النقابات مكانة بارزة، والرأسمالية الأنجلو - ساكسونية، التي كانت أهدافها اقتصادية حصراً. ولن تظهر الرأسمالية الرينيّة إلا في نهاية القرن العشرين، عاملاً معوِّقاً أكثر منها قوّة محرّكة في مواجهة انتصار الأسواق الدولية وسرعة عمل المقرّرين الليبراليين.

الواقع أن المظاهر الاقتصادية لنزعة التدخّل هذه من قبل الدولة قد تقهقرت كلها بسرعة متفاوتة، لاسيّما في البلدان التي استشرى فيها الفساد نتيجة ضعف الإدارة العامة. لكن الاعتقاد ظل سائداً حتى مطلع القرن الحادي والعشرين، في بعض البلدان، بأن لتأميم النشاطات الاقتصادية أهمية حيوية على صعيد تقدم البلاد، لاسيّما في فرنسا حيث نشأ تصوّر شبه مقدّس للتأميمات جعلنا، إبّان

(*) نسبة إلى مقاطعة الرين.

إضراب عام 1995 الكبير، نسمع في صفوف عمال سكك الحديد وأصدقائهم إشادة بالدولة بصفتها حاملةً لواء قيم شاملة في مواجهة بورجوازية لا يسعها الذود إلا عن مصالح خاصة.

على أنه سرعان ما تم، بالرغم من حركات المقاومة هذه، اعتماد طريقة التحديث الجديدة، المبنية على المشروع الحر (libre entreprise)، حيثما كان تقريباً، كما ظهر دور السوق المركزي في تخصيص الموارد، بحيث راح الاعتماد في مجال مراقبة الاقتصاد وضبطه على أهداف أو معايير غريبة عن الاقتصاد يتضاءل تدريجياً. وهكذا حلت طوال الربع الأخير من القرن العشرين، مكان التدخلية[*] (interventionnisme) ـ على نحو شبه كامل وشامل ـ **دولة** تسعى قبل كل شيء إلى اجتذاب التوظيفات الأجنبية وتسهيل الصادرات القومية، وفي الوقت نفسه، **مؤسسات** تندمج أكثر فأكثر بمجموعات عبر ـ دولية وتنضم إلى شبكات مالية يمكنها، بالاستناد إلى تقنيات حسابية جديدة، أن تجني أرباحاً طائلة من نقل المعلومات في حينها. هذه التحولات السريعة هي النتيجة المباشرة لتدويل (internationalisation) الإنتاج والمقايضات تدويلاً أدّى إلى عولمة الاقتصاد.

لسنا هنا في وارد الخوض في تفاصيل عولمة الاقتصاد هذه، لكن من واجبنا، إن أردنا فهم تأثيراتها في تفكك المجتمعات المعاصرة، أن نعيّن موقعها من الناحية التاريخية.

لنعد إلى المرحلة التي تمتد من أواسط سبعينيات (القرن الماضي) حتى الاعتداء الذي دمر برجَي مركز التجارة العالمي في

(*) سياسة اقتصادية وسطية بين الاشتراكية والمذهب الحرّ، تدعو إلى تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية، لكنها تحبّذ بالإجمال الاحتفاظ بنظام الملكية الخاصة.

نيويورك، مروراً بسقوط جدار برلين: لقد بدأت هذه المرحلة مع أزمة النفط، بعد عملية نقل كثيف للموارد الآتية من اليابان وأوروبا الغربية في اتجاه البلدان النفطية التي أودعت مدّخراتها بنوك نيويورك بهدف تنمية الفوائد، ما ينهض شاهداً على وجود شكل من أشكال عولمة الاقتصاد، منذ ذلك الحين. لقد أحرز العالم الغربي، منذ زهاء ثلث قرن، على الأقل، بالرغم من عدائية المعسكر السوفياتي في بداية هذه الفترة، تقدّماً هائلاً في كل قطاعات الحياة الصناعية والاقتصادية تقريباً، حيث اكتسبت الولايات المتحدة الأميركية موقعاً راحت سيطرته تتعاظم يوماً بعد يوم. وهكذا تم فرض رؤية اقتصادية للتاريخ، تضفي على عوامل التغيير الاجتماعي الاقتصادية والتكنولوجية أهمية متزايدة، فعولمة الأسواق ونمو المشروعات(*) (enterprises) عبر ـ الدولية وتكوّن شبكات الاتصال (networks) التي لفت مانويل كاستل إلى أهميتها الرئيسة، والفاعلية الجديدة لنظام مالي قادر على نقل المعلومات بصورة فورية ونشر ثروات ثقافية هائلة ـ هي أكثر الأحيان، أميركية ـ بوساطة الإعلام والإعلان بل وعبر المشروعات نفسها؛ جميع هذه الوقائع التي بات الكل يعلمها جيداً تضافرت من أجل خلق هذه العولمة التي تميّزت، في نظر العديد من المحلّلين، بتوسّع المشاركة في المقايضات الدولية على نحو سريع ونفوذ رأسمالية عظمى غالباً ما كانت مراكز قراراتها أميركية. إن العالم يبدو اليوم مقسماً في الواقع إلى مربعات، بفعل توسّع يكاد يكون غير محدود للنموذج الأميركي.

(*) مشروع (entreprise) ج.: مشروعات، تمييزاً لها من مشروع (projet) ج.: مشاريع: نظام تسخير عوامل الإنتاج الثلاثة: الطبيعة والعمل ورأس المال لإنتاج سلع أو خدمات بهدف تحقيق الربح. والمشروعات مختلفة الأحجام، فهناك المشروعات الكبيرة والمشروعات المتوسطة والمشروعات الصغيرة.

على أن علماء البيئة (écologistes) لفتوا إلى استحالة تعميم هذا النموذج، منذ البداية، وسرعان ما نُظّمت تظاهرات احتجاج في كل أنحاء العالم، في الوقت الذي كانت فيه وتيرة أعمال الشغب تتصاعد ضد الولايات المتحدة الأميركية. أما مؤخراً، فقد أدت النتائج الخطيرة لأزمة البورصة العالمية التي ولّدتها المضاربة القوية في أسهم التكنولوجيا، إلى تفاقم الحذر من المشروعات الكبرى التي لم تبدُ وكأنها طلائع التحديث بقدر ما بدت وكيلات مضاربة محمومة، أو مصادر إثراء مباشر لمدرائها. لقد تم للحركات المناهضة للرأسمالية في مطلع هذا القرن السيطرة على جزء مهم من الرأي العام وإثبات قدرتها على حشد العمال والمستهلكين الساخطين بأعداد كثيفة. وهكذا شهدنا تكوّن حركة معارضة مهمة ضد العولمة التي سارعت إلى تغيير اسمها واختارت لنفسها اسماً جديداً كي تُظهر، بشكل أفضل، أن هدفها كان بناء نمط آخر من التنظيم العالمي يقوم على عولمة مغايرة(*) (altermondialisation).

رأسمالية متطرفة

إذا كان موضوع العولمة قد اكتسب أهمية سياسية محورية، فمرد ذلك إلى سبب أيديولوجي لا إقتصادي، مؤدّاه أن الذين أسرفوا في تمجيد العولمة المذكورة أرادوا فرض فكرة مؤدّاها أن أي شكل من أشكال الضبط والتنظيم الاجتماعيين أو السياسيين لاقتصاد مُعولم لم يعد ممكناً ولا مستحباً، لأن الاقتصاد مطروح على مستوىً عالمي وليس في وسع أي سلطة، بالتالي، أن تفرض قيوداً وتحديدات على

(*) حركة اجتماعية مكوّنة من فاعلين مختلفي الانتماءات توحّد بينهم مجموعة قيم اجتماعية وبيئية، ويتركز اهتمامهم في حقوق الإنسان الأساسية والعدالة الاقتصادية واستقلال الأمم وتطوّرها.

النشاط الاقتصادي. حتى فكرة العولمة كانت تنطوي على إرادة إنشاء رأسمالية متطرفة، متحررة من كل تأثير خارجي، تمارس نفوذها على المجتمع جملة. وما أثار الكثير من الحماسة والرفض هو هذه الأيديولوجية الخاصة برأسمالية لا حدود لها.

لقد كان التاريخ الطويل لأنظمة الرأسمالية القومية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتاريخ العام لكل بلد. أما اليوم، فلم يعد الأمر كذلك لأن المؤسسات الوحيدة المؤثّرة على الصعيد العالمي، وأخصّها صندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية، من دون أن نغفل البنوك، باتت تسعى إلى فرض منطق اقتصادي على الدول وليس إلى فرض أهداف اجتماعية وسياسية على الفاعلين الاقتصاديين. هذا التحمّس للعولمة لبث سنوات طويلة يواجه بالاعتراض والرفض، لاسيّما من قِبَل المدافعين عن المصالح المحلية أو القومية، والمحاصيل التي كانت بحاجة إلى حماية قومية تضمن استمراريتها في سوق المنافسة العالمية. نذكر من هؤلاء، على سبيل المثال، مزارعي أوروبا والشمال الأميركي. لكن منظمة التجارة العالمية تعزّزت، بالرغم من ذلك كله، بشكل حاسم لدى انضمام الصين إلى عضويتها، كما انصهرت حركات المقاومة المحلية، على نطاق واسع، بحركة معارضة عالمية تناهض الرأسمالية «العالمية» (global) والنفوذ الأميركي الذي يشكل دعامتها الأساسية. وقد كان منتدى بورتو ألّيغري قمة إنجازات حركة المعارضة هذه.

ثمة من يعتقد أن ضعف المجتمعات والدول القومية وتفككها هما مرحلتان لازمتان لقيام حياة سياسية وثقافية بالتوازي مع حياة اقتصادية على الصعيد العالمي. أوَلا يوافق هذا الاعتقاد ما نلاحظه منذ أمد بعيد من تكوّن مجموعات اجتماعية (ensembles sociaux) تمعن في الاتساع؟ وما نقوله في هذا الصدد، هو أن تكوّن الدول

القومية التي فرضت سلطانها على أسياد أو جماعات محلية (collectivités locales)، مدناً كانت أم أديرة، قد استغرق فترة جاءت من الامتداد والصخب بحيث بتنا مستعدّين للقبول بفكرة تكوّن مجتمع عالمي ببطء وصعوبة، ولكن بصورة حتمية.

لا نحسبنَّ أن في مستطاع أحد استبعاد فرضية كهذه، لكننا عندما نعمل على اقتطاع مرحلة أكثر تحدّداً، نشعر أننا نسير في اتجاه معاكس، لا نحو تكوين مجتمع عالمي، بل نحو تفكك متزايد للآليات الاقتصادية التي تعمل على الصعيد العالمي، وأيضاً، للمنظمات السياسية والاجتماعية والثقافية التي باتت لا تعمل إلا على مقياس أضيق بعد افتقادها كل قدرة على التفاعل مع الصعيد العالمي. ولما كان المجتمع يتحدد بترابط قطاعات النشاط الجماعي الأكثر تنوعاً في المجموعة الإقليمية نفسها، فقد لزم أن يؤدّي ذلك إلى تشظّي ما كنا نسميه **مجتمعاً**. أفلا تقود عولمة الاقتصاد، إذاً، حُكماً، إلى انهيار الدولة القومية، وبالتالي إلى إلغاء متزايد للقيود المفروضة على الاقتصاد؟

هذه الإشارات السريعة تخوّلنا استخراج أهم ما يترتب عن العولمة من نتائج ثقافية واجتماعية، أبرزها تكوّن مجتمع جماهيري تنتقل فيه المنتجات الاستهلاكية والثقافية في بلدان تتنوع فيها مستويات المعيشة والتقاليد الثقافية للغاية. غير أن ذلك لا يعني قطعاً توحيد المعايير بالنسبة إلى المواد الاستهلاكية و«أمرَكة» العالم أجمع. ما نراه، بالعكس، هو اختلاط التيارات المتناقضة، وأولها التأثير الثقافي الذي تمارسه منشآت الاستهلاك والتسلية الكبرى: إن هوليوود هي حقاً مصنع أحلام العالم أجمع، لكن ذلك لا يخوّلها، كما سنرى، إلغاء المنتجات المحلية، حيث إننا نشهد، من جهة أخرى، تنوعاً استهلاكياً في أوفر البلدان ثراء. إن عدد المطاعم

الأجنبية في نيويورك ولندن أو باريس يفوق اليوم ما كان عليه بالأمس، ومن الممكن أن نشاهد فيها أكثر من أي وقت مضى أفلاماً مستقدمة من بلدان أخرى من العالم. أخيراً، إننا نشهد انبعاث أشكال تقليدية للحياة الاجتماعية والثقافية، تغذيها إرادة المحافظة على ثقافة إقليمية أو قومية مهددة. لكن انهيار أشكال الحياة الاجتماعية والسياسية التقليدية وإدارة التصنيع القومية يتسارع في كل مكان نتيجة هذه الميول المتناقضة.

إن أكثر ما يظهر ذلك في حالة النقابات: ففي فرنسا، مثلاً، خفّت كثيراً حركة الانضمام إلى النقابات في القطاع الخاص، لاسيّما في المشروعات الصغيرة والمتوسطة، أما النقابية (syndicalisme) الإنجليزية التي تسيطر عليها نقابة عمال المناجم واليسار، فقد هزمتها السيدة **مارغريت تاتشر** ولم تتعافَ بعد من انكسارها. وفي الولايات المتحدة الأميركية، حيث لاتزال نسبة الانضمام إلى النقابات هي الأكثر ارتفاعاً، نرى تأثير النقابات ضئيلاً، وأن عهد والتر رويتر(*) ونقابة السيارات الكبرى قد ولّى إلى غير رجعة.

وفي غضون الفترة الواقعة بين عامي 1980 ـ 1990، وبينما الإمبراطورية السوفياتية في طريقها إلى الانهيار، فرضت فكرة مجتمع المعلومات والاتصالات نفسها على الرأي العام العالمي انطلاقاً من تطوّر الإنترنت والشبكات المالية. لقد كانت تلك فترة حاسمة على قصرها النسبي، بدت خلالها الحرب والإمبرياليات مجردة من كل معنى، بفعل نهاية الصراع بين الكتلتين، وضعف ما كان معروفاً

(*) والتر رويتر (Walter Reuther) (1907 ـ 1970): أحد أكبر زعماء الحركة العمالية الأميركية منذ العام 1945، وقد حققت حركته الكثير من المكاسب للطبقة العمالية، ولاسيّما عمال السيارات.

بالعالم الثالث، ما جعل الفكر الاجتماعي يولي أهمية محورية لتحليل نمط جديد من المجتمعات تفوق أطره اتساعاً حدود المجتمع الصناعي أو المابعد ـ الصناعي (post-industriel)، بل وحدود مجتمع الإعلام الذي كانت قد رسمتها التكنولوجيات، تلك التي تشكل ما كان **جورج فريدمان** (Friedmann) يسميه ثورة صناعية جديدة. كان نمط التفكير هذا من طبيعة مغايرة لذلك الذي كان يتحكم بالتحاليل المركزة على المواجهة بين الرأسمالية والاشتراكية، أو على المشاكل الناجمة عن تبعية كثير من البلدان لسلطة قرار خارجية.

لقد تم إنشاء مجتمع الإعلام على أيدي متعهدين من طراز جديد، تعمرهم الحماسة ويحفّزهم تصوّر جديد للمجتمع. تلك هي حال مجموعة لينوكس (Linux) التي شكلها في كاليفورنيا فرسان حقيقيون ـ (أو نسّاك!) ـ مدافعون عن المعلوماتية، والتي وضعت أخلاقية المتعة (enjoyment) المناقضة للطهورية (puritanisme). وقد أجاد ماكس فيبر (Max Weber) في وصف هذه الأخيرة التي تمارس على مستوىً آخر دور السان ـ سيمونيين في فرنسا في مستهل عصر التصنيع. هذا المجتمع المعلوماتي نشأ على نوع جديد من المعارف والاستثمارات الجديدة وعلى تبدل التصوّر لأهداف العمل والتنظيم الاجتماعي.

انشطار المجتمعات

ولكن، هل يعني ذلك حقاً أننا أمام مجتمع جديد؟ لقد كانت طريقة الإنتاج التقنية في أنماط المجتمعات السابقة ملازمة لطريقة إنتاج اجتماعية معينة: ففي المجتمع الصناعي، كان تنظيم العمل، كما حدده تايلور (Taylor) ومن بعده فورد، يكمن في تحويل العمل المهني من أجل تحقيق أفضل كسب ممكن، وكان العمل المنتج،

والشائع للغاية يمثل، قبل كل شيء، شكلاً متطرفاً من أشكال الهيمنة الطبقية. أما عالم الإعلام فإنه، بالعكس، تكنولوجي محض، بمعنى أن تقنياته محايدة، من الناحية الاجتماعية، وليس لها في حد ذاتها نتائج اجتماعية محتومة، فهل يعني ذلك أن لا وجود لعلاقات هيمنة هنا؟ بالطبع، لا. لكن الصراعات الطبقية ـ إن يكن لايزال في الإمكان تسميتها كذلك ـ باتت تتحدد الآن على مستوى الإدارة العالمية، لاسيّما المالية منها، أكثر مما تتحدد على مستوى العمل وتنظيم الإنتاج. لقد كان المجتمع الصناعي يتأسس على المصنع أو المشغل، وقد ظهرت النقابات بمطالبها وإضراباتها ومفاوضاتها الجماعية، أيضاً، على هذا المستوى. أما الصورة التي توحي بها العولمة فهي صورة شبكات من المعلومات والمقايضات التي يمكن ألا يكون لها عملياً أي وجود مادي، وغالباً ما كان تبدل المشروعات في السنوات العشرين الأخيرة يتمثل في الاستعانة بمصادر خارجية لدعم قطاعات الإنتاج وتجزئة المشروعات، وبالتالي، الحد من ضخامتها، بنسب بالغة. وإن لنا في الصورة التي باتت مألوفة لنواة مركزية في المشروع المكوّن من «محللي رموز»(*) (les manipulateurs des symboles، كما يسمّيهم رايش (Reich)، ما يُظهر بوضوح فقدان أهمية العمال «المنتِجين».

لقد باتت النزاعات الكبرى تتمحور حول اتجاه التغيير التاريخي، أي التحديث، وإن بدا لنا أن نستعيد تمييزاً مهماً، فقد تم إبدال الحركات **الاجتماعية** الناشئة في نمط معيّن من المجتمعات بحركات **تاريخية** تتناسب مع نمط إدارة آخر للتغيير التاريخي. إن

(*) النخبة القليلة التي تقيّم منهجية العمل في العالم بأسره من مهندسين وفنيين وباحثين، كما أورد روبرت رايش (Robert Reich) في كتابه: (*L'économie mondialisée*) الصادر عام 1991.

العولمة ـ ولابد من قولها تكراراً ـ هي شكل متطرف من أشكال الرأسمالية التي لم تعد تقوم في موازاتها أي ثقالة. لقد تلاشى صراع الطبقات، إذاً، لا لأن العلاقات بين أرباب العمل والعمال باتت سلمية، بل لأن الصراعات انتقلت من مشاكل الإنتاج الداخلية إلى الاستراتيجيات العالمية المعتمدة في المشروعات عبر ـ الدولية والشبكات المالية.

إن الحركات المعارضة للعولمة تكرس معظم وقتها لانتقاد سياسة الولايات المتحدة الأميركية والبلدان الأوفر ثراء، محاولة، في الوقت نفسه، أن تمنح شكلاً محدداً لعدة حركات أساسية تكوّنت في بلدان مختلفة، لكنها لم تتمكن حتى الساعة من تقديم تحليل شامل للنزاعات التي يحتمل أن تنشأ على الصعيد العالمي.

وما وضعية الحركة البيئية إلا شبه ما ذكرنا، فهي، في ذودها عن الطبيعة والأرض، تهاجم من يشوّه البيئة وتدافع عن فكرة **التطوّر المستدام**، أي عن مصالح من لايزالون من البعد في المكان والزمان، بحيث لا يبلغنا صوتهم. إلا أنها تصطدم بمقاومة الدول لها ولم تحصل سوى على نتائج محدودة، حتى الآن.

لقد فرض مفهوم الطبقات الاجتماعية نفسه في عصر كانت فيه فئات الأجراء، على اختلافها، بدءاً بفئة العمال، تتحدد قبل كل شيء بما تعيشه خلال فترة العمل من علاقات اجتماعية. أما عندما نتكلم على العولمة، فإن ما ينبغي توسله هو المقولات العامة، وليس مقولة الطبقات التي قلّ استخدامها. أضف إلى ذلك أن الحديث أكثر ما بات يدور حول الإنسانية أو الأجيال المقبلة أو، أيضاً، حول الأمم الفقيرة بدلاً من فئة اجتماعية مُحدّدة. لم يعد تحديد الفاعل التاريخي يتم بمصطلحات اجتماعية بل بمفردات من طبيعة أخرى تبعث، بصورة أكثر مباشرة، على الشك في كرامة بعض الأفراد وظروف بقاء الكرة الأرضية وتنوع الثقافات. أما المفاهيم

الاجتماعية حصراً، كمفهوم الطبقة الاجتماعية، فقد فقدت قدرتها على الشرح والتعبئة.

إن الكلام على الدور المسيطر للسوق والمنافسة وتضافر المصالح ـ من دون أن نغفل الفساد ـ لم يعد بالأمر الجديد. وإذا كنا نتكلم على «ليبرالية جديدة»(*) (néo-libéralisme) فذلك لأن الليبرالية(**) كانت مسيطرة في أواخر القرن التاسع عشر، قبل أن تقوم النقابيّة(***) (syndicalisme) والأحزاب «العمالية» بإدخال أشكال جديدة من تنظيم الدولة للاقتصاد وعناصر حماية اجتماعية للجميع وإعادة توزيع الدخل. لكن الجديد هو أن المنافسة لم تعد تنشىء المواجهة بين بلدان متشابهة ـ كما كانت عليه الحال يوم كانت بريطانيا العظمى وألمانيا والولايات المتحدة الأميركية أو فرنسا تتنافس في ما بينها وتعقد، في الوقت نفسه، اتفاقيات اقتصادية وسياسية بهدف فتح أسواقها بعضها على بعض ـ بل بين البلدان الغنية، ذات النظام «الاشتراكي الديمقراطي» إلى حد ما، وبلدان فيها الأجور أكثر انخفاضاً والنقابات معدومة، كما يوجد، عند الحاجة، قطاع واسع للعمل الشاق، إلا أنه مازال يستحيل التنسيق بين السياسات الاجتماعية والضريبية داخل الاتحاد الأوروبي، حتى الساعة. لا بد من القبول بهذا التوزيع الجديد، وقد يكون من العبث الاعتقاد بإمكان نصب حواجز حول اقتصاد قومي. مثل هذه السياسة سيكون لها نتائج سلبية للغاية، كما في الماضي، إذ لا يجوز أن تستخدم

(*) شكل جديد من الليبرالية (libéralisme) يفسح بالمجال لتدخّل محدود للدولة على الصعيد الحقوقي والاقتصادي.

(**) مذهب التحرّر المطلق من كل تدخّل للدولة في الشؤون الاقتصادية وحتى السياسية.

(***) مذهب يسند إلى نقابات العمال دوراً فاعلاً في حياة البلاد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

تدخلات الدولة من أجل الحفاظ على استمرارية مشروعات غير قادرة على المنافسة أو من أجل تقديم ضمانات لبعض الفئات الاجتماعية لأسباب سياسية وبخلاف كل عقلانية اقتصادية. إن مقاومة البلدان الأوروبية هذا التحوّل شديدة، لكنها آخذة في التراجع.

ما من مشكلة سياسية أهم، بالنسبة إلى هذه البلدان وتلك التي تبنّت نموذجاً اجتماعياً مشابهاً، من البحث عن شكل جديد من أشكال التدخل السياسي لا يسيء إلى التنافسية (compétitivité)، لكنه يحمي الشعب من وحشية اقتصاد ليبرالي تعجز أكثرية البلدان عن التأثير عليه. والبرهان على صعوبة هذه المسألة السياسية حصراً هو عدد الحكومات التي عجزت عن حلها في الكثير من البلدان، وأعظم من هذه صعوبة إعداد مجموعة تدخلات لمصلحة أولئك الذين تتحطم شخصيتهم أو تنهار أمام اعتداءات متكررة، وأيضاً، من لم يعد باستطاعتهم إيجاد وظيفة تناسبهم. ولما كان يفترض تعزيز الحماية الاجتماعية، وفي الوقت عينه، دعم النضال ضد التفاوت الاجتماعي، فمن الصعب إجراء تقدير في المطلق لتقلّبات الميزانية التي يمكن أن يقبلها شعب يطمح إلى قياس ما تم تحقيقه من تقدم.

إن الذين يرون تحقق هذه المهمات أمراً بالغ الصعوبة ويتمنون دائماً أكثر أن تكتفي الدولة بتقديم المساعدات إلى أولئك الذين يطالبون بالمزيد منها، يقودون بلادهم إلى الانهيار. يجب أن يكون هنالك باستمرار توتر شديد بين التسابق نحو الإبداع والتنافسية والجهد الهادف إلى أن يُسمح لأكبر عدد ممكن من سكان كل بلد ببناء حياتهم والتأثير في بيئتهم.

لقد حققت المشروعات الأوروبية تقدماً عظيماً أدى إلى تدويلها، لكن جهود الأوروبيين على صعيد خلق المعارف ونشرها وتطبيقها مازال غير كافٍ، نظراً إلى وجود إخفاق حيثما كان، بدرجات متفاوتة، في منح كل شخص إمكان أن يكون فاعلاً جيد

الإعداد، محصّناً، مُطّلعاً وموجِّهاً، في الحياة الاجتماعية. لا حل في إبقاء دولة الرعاية الحالية ولا في القبول بليبرالية مطلقة. وحده تجديد أفكارنا حول المجتمع وتحولاته يخولنا أن نتصوّر في تمام الوضوح السياسات الاجتماعية التي تسمح بتخطي دولة الرعاية بجعلها تعدّل أهدافها وأشكال تدخلها بنوع خاص.

العولمة المغايرة

نختصر ما تقدم كالآتي: لا تشكل العولمة تحديداً لإحدى مراحل الحداثة أو لثورة صناعية جديدة، وإنما تحصل على مستوى أشكال إدارة التغيير التاريخي وتوافق شكلاً رأسمالياً متطرفاً من أشكال الحداثة. إنها صنف لا يمكن الخلط بينه وبين أي من أنماط المجتمعات، كالمجتمع الإقطاعي أو المجتمع الصناعي، والحرب، باردةً كانت أم ساخنة، تنتمي إلى هذا العالم من المنافسات والمجابهات والإمبراطوريات، وليس إلى عالم المجتمعات ومشاكلها الداخلية، بما في ذلك صراعاتها الطبقية.

ثمة موضوع عام، هو موضوع **معارضة العولمة** (antiglobalisation)، يستقطب حشداً متنوّعاً من المطالب التي تبغي كلها الانصباب في مشروع **عولمة مغايرة** (altermondialisation). وإن نجاح منتدى بورتو ألّيغري (Porto Alegre) يُعزى إلى محاولته توحيد حركات اجتماعية وتيارات فكرية تسعى إلى إعطاء معنىً إيجابي لمظاهرات سياتل(*) وغوتبورغ وجنوى، وكثير سواها من الحركات والتيارات التي تؤدي وظيفة نقدية، بالدرجة الأولى. وهكذا تنظمت حركة تجمع التنوع إلى القوة وتتحدّى أهم قادة الاقتصاد العالمي.

(*) حركة احتجاجية انطلقت في أواخر شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1999 بمناسبة انعقاد قمة منظمة التجارة العالمية، وقد تخللتها أعمال عنف وشغب.

لقد صحبت هؤلاء الداوودييين(*) (les David) الذين يتحدون غولياثيي (les Goliath) المال الدولي موجة تعاطف عارمة جعلت وضع الاقتصاد الذي كثيراً ما كان يجري تقديمه وكأنه مرحلة من مراحل التطوّر، يبدو في نظر كثيرين أشبه ببناء تم تشييده خدمة لأصحاب الامتيازات على حساب الأشد فقراً. وإذا كانت الحركة المعارضة للعولمة قد أعادت تسمية نفسها حركة **عولمة مغايرة**، فذلك، كما أسلفنا القول، من باب الدلالة الواضحة على أنها ليست ضد الانفتاح العالمي للإنتاج والتبادلات، بل إنها تكافح من أجل عولمة أخرى لا تسحق الضعفاء والمصالح المحليّة والأقليّات والبيئة لمصلحة أصحاب الغنى والسلطة والنفوذ.

تحتل حركة العولمة المغايرة اليوم مكانة تضاهي أهميةً اشتراكية العقود الأولى في المجتمع الصناعي. كلتاهما تكافح، بالدرجة الأولى، ضد الإدارة الرأسمالية للاقتصاد والمجتمع. كلتاهما هاجمت وتهاجم، بالتالي، شكلاً من أشكال التطوّر لا نمطاً من المجتمعات تحدده أشكال الإنتاج والتنظيم والسلطة. إن حركة العولمة المغايرة تقول بإدارة ديمقراطية للتحولات التاريخية الكبرى، وهو دور كان وسيبقى مختلفاً عن دور النقابية في المجتمع الصناعي، وقد كانت هذه الأخيرة حركة اجتماعية ذات أهمية مركزية في نمط معيّن من المجتمعات. غير أن ضعف العولمة المغايرة الظاهر ظهور نجاحها، متأتٍّ من عدم توصلها إلى تحديد واضح لأولئك الذين تطالب

(*) يستوحي المؤلّف هذا التشبيه من **الكتاب المقدّس**، العهد القديم، حيث ورد في سفر صاموئيل الأول، الفصل السابع عشر، أن داوود راعي الغنم الأعزل، تصدّى لغولياث (Goliath) المتجبّر، المدجّج بالسلاح، فأرداه بحجر من مقلاعه. والمقصود بذلك أن الحركات الاجتماعية تتحدّى القوى العظمى وتحظى بعطف عالمي.

باسمهم ومن أجل أي مصالح وأي تصوّر للمجتمع تخوض هذا النضال، مما كان يؤدي إلى اختلاط الدفاع عن بعض المصالح المكتسبة بالمطالب التي تنادي بها فعلياً باسم أكثر الفئات رزوحاً تحت السيطرة. كذلك سيكون من الخطأ، بالمقابل، ألا نرى في هذه الحركة سوى تجمّع فضفاض لأقليات. وقد سبق أن ارتكب الخطأ عينه في حركة الدفاع الأولى عن لارزاك(*) (Larzac)، والتي لم تكن ماضوية، رجعية، بل كان يحمل لواءها، بالعكس، فلاحون مجدِّدون يناضلون ضد توسيع أحد المعسكرات على نحوٍ غير منتِج. إن حركة العولمة المغايرة هي عنصر محوري في عصرنا لأنها تتصدى مباشرة للعولمة الطامحة إلى إلغاء كل أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي للنشاط الاقتصادي.

ما عسانا نقول، في ختام هذا الكلام على العولمة، بل عن الفترة التي سيطرت فيها هذه الأخيرة على الواقع الاقتصادي والفكر الاجتماعي؟ أنقول إننا انتقلنا من فترة تطغى عليها مشكلات بنيوية ولّدها نهج سوسيو ـ اقتصادي إلى عهد يحتل فيه انتصار الرأسمالية، أي نوع معيّن لإدارة التغيير التاريخي والتحديث، مكانة محورية. أجل، هذا هو معنى العولمة الأساسي. ومن واجبنا الآن التساؤل عما تلا منعطف أيلول/ سبتمبر الكبير.

(*) مختصر هذا الصراع الطويل، المعروف بصراع لارزاك (Larzac)، هو أن وزير الدفاع الفرنسي ميشال دوبريه (Debré) أصدر قراراً في 28 تشرين الأول/ أكتوبر عام 1971 يقضي بتوسيع موقع عسكري يعود تاريخ تأسيسه إلى العام 1902، في منطقة لارزاك. ولما كان هذا التوسيع يهدد بالقضاء على مناطق واسعة من أجمل مناطق فرنسا الزراعية، فقد تشكلت سريعاً من الفلاحين والمتعاطفين معهم نواة مقاومة سلمية استمرّت تناضل بوسائلها البسيطة طوال عشر سنوات إلى أن أعلن الرئيس فرنسوا ميتيران في أول جلسة لمجلس الوزراء في عهده عدوله نهائياً عن هذا القرار.

من المجتمع إلى الحرب

من الأصعب، وإن يكن من الأوجب، توضيح ما يقابل هذه الفترة القصيرة التي حددتُها مجازياً بتلك التي تمتد رمزياً من سقوط جدار برلين إلى تدمير برجَي مركز التجارة العالمي، وصولاً إلى القطيعة الكبرى التي وضعت حداً نهائياً لها، بتغليبها منطق الحرب. وبخلاف ما يجري تأكيده أكثر الأحيان، فإن فترة العولمة ظلت تتميّز بالتداول المتسارع لا للسلع والخدمات فحسب، بل للأعمال والممارسات الثقافية، أيضاً، وحتى للتصوّرات الاجتماعية والسياسية. إن المنطق الذي بات يفرض نفسه لم يعد منطق نمط واحد من المجتمعات، وإن لم يكن قد آن بعد الأوان لمنطق حرب جهادية أو إمبراطورية. لقد كانت الفترة التي تحددت بالعولمة تخضع، قبل كل شيء، لسيطرة رأسمال مالي أكثر منه رأسمالاً صناعياً، ما أدى إلى تفجّر فقاعة التكنولوجيا، لكنها عرفت شكلاً من أشكال تحويل العالم ظل متعدد الجوانب. لم تكن الولايات المتحدة الأميركية تظن نفسها هي المولجة الوحيدة بإنقاذ العالم، والذين كانوا يقاومون العولمة، مفصحين عن انتقادات صائبة، لم يفطنوا إلى أن حساسية التعدد الثقافي ترسخت في أثناء هذه الفترة تحديداً. أما في الطور الراهن من السياسة الأميركية، فقد تم التخلي عن التعددية الثقافية (multiculturalisme)، بحيث لم يعد المطلوب فهم الآخر وتعرّف الاختلافات القائمة، مثلاً، بين النموذج الثقافي الغربي والنموذج الإسلامي، بل محاربة الإسلام، أو بالأحرى، أولئك الذين يقاتلون باسمه. إن الموجة المعادية للولايات المتحدة الأميركية والتي ما انفكت تتنامى، منذ بداية الانتفاضة الثانية وحرب العراق، بنوع خاص، توهم أغلب الأحيان بأنه لم يحدث أي تغيير في عالم تسيطر عليه القوة الأميركية بالكامل. لكن العكس هو الصحيح، والتغيرات

تتسم بالسرعة والعمق بفعل إبدال الرؤية المدنية برؤية عسكرية. صحيح أن الولايات المتحدة الأميركية ـ وبالتالي القسم الأكبر من العالم ـ كانت في الأعوام السابقة للعام 2001، تعيش في مجتمع تسيطر عليه المشاكل الاقتصادية والتكنولوجية وتتفاقم الحركات الاجتماعية الجديدة، لاسيّما الحركتين النسائية والبيئية ـ السياسية، لكنها كانت لاتزال تعي أنها تحيا تحولاً شاملاً للعالم الذي لم يكن كله في قبضة الحكومة. لقد كانت العولمة تُخرج الاقتصاد من قطاعات المجتمع الأخرى كلها، وكان المجتمع واقعاً تحت سيطرة الاقتصاد، لكن المحاربين الجُدد لم يكونوا قد وصلوا إلى الحكم.

هذا العبور من منطق المجتمع أو، بكلام أدق، من منطق التغيير الاجتماعي إلى منطق الحرب نلاحظه أيضاً لدى الإسلاميين: فالمشاريع الكبرى لتأسيس جمهوريات إسلامية على غرار ما فعل الخميني، باءت كلها بالفشل وتم التخلي عنها نهائياً، والذين أعدوا لاعتداء الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ونفذوه هم محاربون تبدل هدفهم وبات يتمثل في تدمير العدو وإرهابه، كما يفعل المقاتلون الفلسطينيون عملاً بمنطق كان ولايزال هو منطق المناضلين عن قضية وطنية والمستعدين للموت من أجل تحرير بلدهم.

حتى وإن كنا لا نلحظ بوضوح هذا الانتقال من منطق إلى آخر، فإننا نشعر بقوة أن المقولات التي اعتمدناها في تحليل الحياة الاجتماعية تتفتت بسرعة ولم تعد تجدينا نفعاً. لقد أصبحت مشكلاتنا الداخلية محكومة بأحداث تجري على صعيد عالمي أو قاري، وقد أخذ كلٌّ منا يمتنع شيئاً فشيئاً عن تحديد ذاته بأنه كائن اجتماعي. لقد كنا، من قبل أن تفرض نفسها علينا فكرة حرب جهادية، بوقت طويل، قلـّما نتكلم على مشاكل العمل والحياة المهنية التي كانت

مقنّعة بمشاكل التوظيف، أي بانعدام فرص العمل والبطالة وعدم الاستقرار. وعندما كان موظفو أحد المصانع التي يعمد أصحابها إلى إقفالها، بالرغم من أرباحها المحققة، بداعي نقلها إلى مكان آخر يُضرِبون ويحتلون المعمل المذكور ويقطعون الطرقات أو يهددون بتفجير كل شيء، كان مشاهدو الحدث عبر التلفاز يتأثرون لتعاستهم، ولكن، من دون أن يؤازروهم في احتجاجهم.

لقد اكتشفنا تدريجياً أن أحداثاً قصيّة تتحكم بالأحداث والنزاعات السياسية والأزمات الاجتماعية التي تحدث من حولنا، بحيث إن الظروف المحلية لا تحمل حقاً معنى ما يدور فيها من أحداث، وإن يكن الوضع المحلي يُضفي معنىً ثانوياً على أحداث تجد تفسيرها على صعيد عالمي، بالدرجة الأولى.

نعلم، منذ الحرب العالمية الثانية، أن البحث عن تفسير للأخبار المحلية يجب أن يكون على صعيد العالم كله، لاسيّما مع الحرب الباردة وامتداد النظام الشيوعي إلى بلاد الصين الشاسعة. أكثر من ذلك، لقد بات من الواضح، خلال السنوات الأخيرة، أن محور الصراعات الدولية هو قطعة الأرض التي يتقاسمها الإسرائيليون والفلسطينيون.

عالم مُعولَم

إننا في فرنسا نعيش، أكثر من سكان البلدان الأخرى، التبعات غير المباشرة لهذه المواجهة، لأن اليهود والعرب يشكّلان فيها مجموعتين كبيرتين. لقد عاشوا طويلاً جنباً إلى جنب في هدوء نسبي. لكننا، منذ الانتفاضة الثانية التي حلت حروب العصابات إلى مواجهات انتحارية، رأينا «طوائف» تتكوّن في بعض الأحياء والمدارس الثانوية، حيث يتم تبادل الشتائم وتحصل أعمال شغب

بين اليهود والعرب. هذه الأعمال المعادية للسامية ازدادت عدداً وخطورة، حتى لقد أُطلقت في أميركا حملة دعائية ناشطة تشجب العداء الناشىء في فرنسا ضد السامية، ملوّحةً بعصا الحملات التي شُنّت ضد الكابتن درايفوس (Dreyfus)، منذ عهد غير بعيد، ومذكرةً بقوانين حكومة فيشي (Vichy) المعادية لليهود. غير أن طبيعة الهجمات تبدلت بحيث ندرت التلميحات العنصرية في مقابل طغيان الهجمات ضد إسرائيل واتهام اليهود باستغلال المحرقة التي حلّت بهم من أجل قمع الحركة الوطنية الفلسطينية بعنف ما بعده عنف، فيما راحت مجموعات النازية الجديدة (néo-nazis) تهاجم مدافن اليهود والعرب، على السواء.

كيف لا نرى أن تفسير العداء للسامية الذي يتلازم في فرنسا مع العنصرية المعادية للعرب، هو نفسه في أورشليم (القدس) وباريس؟ إن مبررات الحركة المعادية لإسرائيل (anti-israélisme)، والتي تحمل في ذاتها عداوة مباشرة للسامية مدعمة بأفكار أفرزها الواقع الفرنسي، يجب أن تُلتمَس في الحرب الانتحارية التي تمزق فلسطين بل في التفاوت الذي تعامل به فرنسا اليهود والعرب. إن العنصرية التي تتطوّر ضد العرب تكاد تكون الوحيدة الملطّفة باعتبار أن الحركة المعادية للإسلام (anti-islamisme) هي، قبل كل شيء، حركة ثقافية.

كذلك لا يصح اختصار اعتداء الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عام 2001 في نيويورك ببُعده المحلي: لقد كان تحدياً أطلقته منظمة القاعدة ضد القدرة الأميركية، ثم جاءت حرب العراق الثانية تعزز شهراً بعد شهر تأويلاً مفاده أن ثمة مواجهة بين العالم الإسلامي والولايات المتحدة الأميركية، وأن كلا المعسكرين قادر على ضرب أي مكان من الكرة الأرضية.

على أن هذا الوضع هو الذي أدى، أيضاً، إلى بروز العمل الإنساني تحت شعار التدخل الضروري في شؤون دولة تنتهك الحقوق الأساسية لشريحة كبيرة من شعبها. وفيما بدت حكوماتنا غارقة في مشاكل ثانوية وأوروبا نفسها عاجزة عن التدخل خارج حدودها، كانت منظمات العفو الدولية والصليب الأحمر وأطباء بلا حدود وأطباء العالم توافينا، على ضعف وسائلها، بأفضل المعلومات عن المآسي والفضائح التي هزت العالم.

كيف يمكن معالجة فكرة العولمة من دون الرجوع إلى الفكرة التي تتحدد في مواجهتها مباشرة والتي أثارت الكثير من الانفعال، أعني فكرة **تصادم الحضارات** كما عرضها صاموئيل هنتينغتون في كتابه **صدام الحضارات**(*)؟ إن فكرة العولمة توحي بعالم تسيطر عليه مشروعات أو شبكات اقتصادية ومالية، وناقلات سلع وخدمات وقيم ومصالح، في حين أن نظرية هنتينغتون تلجأ إلى مفهوم الحضارة، مستعملة الكلمة بصيغة الجمع، أي بمعنىً مختلف تماماً عن ذاك الذي كانت تمنحها إياه في فرنسا خلال القرن الثامن عشر، والذي هو أقرب إلى الفكرة الألمانية **للحضارة** (Kultur)، كي تثبت أن النزاعات الأساسية في العالم الراهن لا تورط الاقتصاد والسياسة وحسب، بل ما هو أبعد من ذلك بكثير، بإنشائها المعارضة بين المجموعات العالمية (ensembles globaux)، لاسيّما الثقافية منها، وتحديداً، الدينية، تلك التي تحرّكها دول تتمتع بقدرة تعبوية عظيمة.

الواقع أن هذه الفكرة العامة تنطبق على نوعين مختلفين تماماً من النزاعات: أولها، المواجهات الثقافية والاجتماعية والسياسية، حصراً، كتلك التي مزقت صربيا وكرواتيا والبوسنة. تليها النزاعات

(*) Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations.*

الرامية إلى السيطرة على العالم، كذلك النزاع الذي وضع الغرب في مواجهة الكتلة السوفياتية إبّان الحرب الباردة، وهذا الذي يضع الولايات المتحدة الأميركية اليوم في مواجهة الإسلام، وذاك الذي سيضعها في مواجهة الصين غداً، ما لم تقرر هذه الأخيرة استخدام قدرتها في الصراع دونما إبطاء، من أجل السيطرة على العالم. وثمة، بين هذين النوعين المتطرفَين، حالات تُعرف «بالمتوسطة»، أخصّها تلك التي يتمحور فيها الصراع حول الإمساك بمقاليد السلطة السياسية، حيث لا تعدو الثقافات ـ (والديانات، أولاً) ـ أن تكون «طاقات» يحشدها الخصوم الواحد ضد الآخر.

إن هنتينغتون يرسم عالماً متعدد الأقطاب (multipolaire) مشدداً على انحطاط الغرب الذي طالما ظن أنه يحتكر الحداثة والسلطة وينفرد بتجسيد فكرة الشمولية. إن فرضيته تلك كانت ستبدو ضعيفة لو أنها اكتفت بتصوير صراع غير متكافئ البتة بين إمبراطورية مركزية ومجتمعات أو دول محيطية (périphériques)، عاجزةً عن تحديها حق التحدي. لكن هنتينغتون، يصوّر لنا، بالعكس، غرباً ـ (أي الولايات المتحدة) ـ في حالة من فقدان الهيمنة ومُهدداً بصعود حضارات أخرى.

إن الذين يجعلون العولمة في صميم تصوّر العالم يظهرون، بالعكس، أن هذا الأخير خاضع للهيمنة الأميركية، طالما أن الأميركيين يمسكون بجزء كبير من الشبكات العالمية، والحركات الداعية إلى عولمة مغايرة إنما تشكلت ضدهم.

إذا كان هذان الطرحان يبدوان في غاية التعارض فما ذلك إلا لأنهما يتكاملان جزئياً. وما جعل مقاربة هنتينغتون تحظى بموجة تأييد على هذا القدر من الاتساع إنما هو إظهارها أكثر فأكثر الدور المركزي الذي تمارسه الانتماءات والمعتقدات الثقافية، لاسيّما الدينية

منها، في نزاعات كانت قد حاولت عدة أجيال من المحللين تفسيرها بمصطلحات اقتصادية أو سياسية محض. من المؤكد، بهذا الخصوص، أن هنتينغتون كان على حق عندما تكلّم على الإسلام في وقت لا يريد فيه كثير من المؤلفين أن يسمعوا إلا كلاماً على النفط. على أن هذه المعطيات الثقافية متورطة في سياسات وصراعات تتعدى حدود الدول، فمنظمة القاعدة، تحديداً، تطوع مناضلين غالباً ما يكونون منخرطين في البلدان الغربية، كما هو معروف. لذا لا يصح أن نضع الاقتصاد ولا الحضارات في محور التحليل، وإنما القوى التي توظّف الموارد الضرورية للعمل السياسي.

ينبغي النفاذ إلى ما هو أبعد من هذا التفكير الأولي. إن العالم السياسي واقع تحت سيطرة المواجهة القائمة بين الولايات المتحدة الأميركية (وحلفائها الأكثر إخلاصاً لها) والإسلام، أو ما نسميه كذلك. إن فرضية هنتينغتون تستدعي اليوم، شئنا أم أبينا، طرحاً أكثر إيجابية في ما خص العلاقات بين الديانة والسياسة في عالم عاش ويعيش راهناً نزاعات كبرى يسمّي فاعلوها أنفسهم متديّنين. أوَعبثاً كان افتتاحي، أنا بالذات، هذا الكتاب بالحدث الصاعقة الذي وقع في الحادي عشر من شهر أيلول/ سبتمبر عام 2001 وبدخول العالم في حالة حرب مافتئت، منذ ذلك الحين، تتخذ أكثر فأكثر شكل اعتداءات وإعدام رهائن تدفع بنا إلى عمق البربرية وتعوق فهمنا أسباب هذه المعارك كما تعترض سعينا إلى البحث لها عن حلول؟

إن التقدم في التحليل يفرض علينا العودة مجدداً إلى نقطة البداية، أي العولمة التي تدل، في ما عدا عولمة التبادلات، على الفصل بين الاقتصاد والمجتمع فصلاً ينطوي على تدمير فكرة المجتمع بالذات. لقد رأينا القدرة الموضوعية للولايات المتحدة الأميركية تنفصل عن المقاومة الذاتية والقومية والدينية وسواها

لمجموعات أو أمم لم يعد بمستطاعها الدفاع عن نفسها إلا بطريقة ذاتية تتمثل في العودة إلى تاريخها أو انتمائها العرقي. وعندما تنمو هذه الذاتية التي تجعل من الهوية شرطاً أساسياً في فراغ سياسي تنذر العلاقات بين الأمم بالتحول إلى حرب بين أخصام يتحددون بعباداتهم ودياناتهم أو شرائعهم.

لقد هاجمت إيران «الخميني»، في ماض أمسى الآن بعيداً، الولايات المتحدة الأميركية، كما رأينا في أفغانستان والسودان والجزائر بنوع خاص مجموعات سياسية إسلامية تُنشيء أو تحاول تأسيس جمهوريات إسلامية جديدة. لكن سنوات الفتح هذه ما لبثت أن أعقبتها سلسلة من الهزائم، أبرزها هزيمة الطالبان في أفغانستان، فحلّت مكان المشاريع السياسية ـ الدينية أساليب قتالية في التصرّف وهجمات ضد السلطة الأميركية المهيمنة كانت منظمة القاعدة، على ما يبدو، هي محركها الأساسي.

لقد سمعنا لينين، منذ مئة عام، يدافع عن فكرة دور الطليعة الثوريّة، ثم شهدنا، بعد ستين عاماً، ولادة نظرية **الفوكو**(*) (foco) التي تم اختلاقها في أميركا اللاتينية بهدف إبراز دور طليعة أكثر محدودية وأكثر انقطاعاً عن «الجماهير»، أما اليوم فإننا نواجه حرب الهجمات الانتحارية التي تقوم بأعمال حربية لئن كانت تؤثر بشكل هائل في الرأي العام فإنها لا تستند إلى أي مشروع ديني. إن كثيرين من هؤلاء الإرهابيين الانتحاريين يحركهم، على ما يبدو، عامل الحقد على العدو، أما في الحالة الفلسطينية فقد كانت المكوِّنة الدينية للحركة محدودة، حتى في بداية الحركة، يوم كان الدور الذي اضطلع به المسيحيون المتأثرون بالماركسية في غاية الأهمية.

(*) تقول نظرية الفوكو (foco) باللجوء إلى العصابات من أجل قلب الأنظمة القائمة.

لقد أسقط التاريخ الحديث طرح هنتينغتون من اعتباره، إذاً، ولكن، ألم يستبعدها كل التاريخ العالمي، أيضاً؟ لقد عشنا حروباً دينية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ثم نشأت بوحي من منافسة الدول والصراعات الاقتصادية والطموحات التوتاليتارية حروب كان دور الدين فيها ثانوياً، إلا عندما كانت تظهر على مسرح الأحداث شعوب أو أمم تحاول نيل استقلالها، شأن ما ظلت عليه حال بولونيا فترة طويلة من الزمن. باختصار، لقد برز طرح هنتينغتون الباهر والحسن الإخراج في المرحلة التاريخية التي قلما يمكن تطبيقه فيها. . .

الفصل الثالث

أوروبا، دولة من دون أمة

كثيرون هم المحللون الذين ينظرون إلى تفتت «المجتمع» وضعف الدول القومية بتأثير من العولمة على أنهما مرحلة طبيعية لتكوّن جماعات آخذة في الاتساع. وحجتهم الرئيسة في ذلك هي إنشاء الاتحاد الأوروبي الذي يرون فيه اليوم اجتراحاً لإرادة سياسية وثقافة ووعي مشترك للمواطنية. إن إنشاء أوروبا جامعة هو فوز خارق، في الواقع، لكنني لا أرى توطداً لدولة قومية على المستوى الأوروبي، بل إن أهمية بناء أوروبا تكمن، بالعكس، في ولادتها من تفكك اقتصاد عالمي، من إدارة اقتصادية قارية، من تجدد الحياة المحلية والحفاظ على الهويات القومية. لذا كانت أهمية هذا البناء التاريخي لا تنفصل عن الدور البالغ المحدودية الذي يمارسه في التحولات العميقة للحياة الاجتماعية، تلك التي أسعى إلى إظهارها.

زوال الدولة القومية

لقد كثر الكلام على هرَم الدولة القومية، لاسيّما من قِبَل الأوروبيين الذين باتوا يشعرون أكثر فأكثر في قرارة نفوسهم أنهم ينتمون إلى مجموعات إقليمية تقل أو تزيد اتساعاً عن دولة،

ويحدّدون هذه الوحدات بمصطلحات اقتصادية أو ثقافية، مسقطين من قاموسهم المصطلحات المؤسّساتية والسياسية تدريجاً. إلا أنه لا يسعنا الاكتفاء بإثباتات على هذا القدر من الغموض: **أولاً**، لأن الكثير من الأوروبيين شعروا في التاريخ الحديث أنهم ينتمون إلى مدينة ومنطقة تابعة لها، قبل كل شيء: إلى أمستردام كما إلى لايده وهامبورغ وفلورنسا وسيينا، وكثير سواها من المدن ـ الدول التي مارست دوراً مهماً ـ خلال فترة من الزمن، على الأقل، ـ قبل أن تنضم إلى دولة قومية.

لقد كان للدولة القومية ثلاث وظائف رئيسة هي: **إنشاء بيروقراطية** دولة قادرة على التدخل في الإنماء الاقتصادي، **وممارسة الرقابة** على الأخلاق والعادات والمشاعر ـ كما أوضح نوربير إلياس (Norbert Elias)، بنوع خاص، في دراساته عن الملكية المطلقة، ولاسيّما بلاط فرساي ـ **وشن الحرب** بهدف تكوين مساحة قومية أو الدفاع عن النفس ضد هجمات الدول العدوة. فما الذي حل اليوم بالدولة القومية، وفي ما خص الحالة الأوروبية، هل يجوز الكلام على هرَمها أو زوالها، وهما فرضيتان قابلتان للامتداد إلى أميركا اللاتينية وأجزاء أخرى من العالم؟

لقد تزايد نشاط الدولة الإداري والاقتصادي، لكن نتائج العولمة الاقتصادية والبناء الأوروبي تجاوزته، كما تراجع دور التثقيف والتربية، بشكل واضح، ومثله دور الرقابة الأخلاقية والقمع الممارس من قِبَل الدولة. وقد جاء هذا التراجع، في جزء منه، نتيجة تقدّم العلوم وبفعل إنجازات فردانية استهلاكية ومُتَعية (hédoniste)، في جزئه الآخر. وعلى وجه الإجمال، فقد تضاءلت صورة الدولة القومية التي تشكل إطاراً عاماً للتماهي الجماعي، فلا الإنجليز ولا الألمان ولا الفرنسيون عادوا يطابقون بين وعيهم القومي وسياسة دولتهم. أما

بالنسبة إلى إيطاليا، فيمكن الاعتقاد، بالعكس، أن الانضمام إلى أوروبا قد عزز فيها الوعي القومي نظراً إلى بذل البلد جهوداً جبارة من أجل الدخول كلياً في نظام النقد الأوروبي، لكن هذا الوعي القومي كان ضعيفاً جداً، إذا ما اعتبرنا فشل الوحدة الإيطالية النسبي في القرن التاسع عشر. إن مواطني البلدان الأخرى يطيب لهم الاستهزاء بالنزعات القومية الأوروبية، لكن ذلك خلط للحاضر بالماضي. فإن عدد المباني العامة ـ وحتى الخاصة ـ التي يرفرف عليها العلم الوطني في الولايات المتحدة الأميركية أو السويد يفوق بكثير عدد تلك التي يرفرف عليها العلمان الفرنسي والإيطالي في فرنسا وإيطاليا. يبقى، إذاً، ذلك الشعور بالتفوّق للبلدان «العريقة» التي أدخلت أسلحتها ولغتها ومنتجاتها إلى أقاليم واسعة...

لقد كان الهدف الأول من إنشاء أوروبا، وأولاً، «الاتحاد الأوروبي للفحم والفولاذ»(*) جعل الحروب مستحيلة بين البلدان الأوروبية. لكن أي بلد لم يعد يفكر في إثارة نزاع جديد من شأنه أن يهدر سيلاً من الدماء ويثير موجة من الرعب يساويان ما تسببت النزاعات السابقة بهدره وإثارته. إن إرادة جعل الحروب مستحيلة ـ وقد غدت كذلك، في الواقع، بفعل إذلال أوروبا في التسوية النهائية بعد سقوط ألمانيا واليابان ـ لم تكن مصطنعة، وقد أدخلت البلدان الستة التي أخذت مبادرة إنشاء أوروبا في شكل جديد من الحياة السياسية، مع أن أحداً لم يكن يتحدث آنذاك عن أوروبا فدرالية. أما ديغول فكان، من جهته، يتحدث عن «أوروبا الأوطان» (l'Europe des patries).

(*) تأسس الاتحاد الأوروبي للفحم والفولاذ (Communauté européenne du charbon et de l'acier) في 18 نيسان/ أبريل عام 1951 وأصبحت نافذة في 24 تموز/ يوليو عام 1952.

إن ما يُفسر نجاح أوروبا التي أنشأها شومان (Schuman) وديغول (De Gaulle) وأديناور (Adenauer) ومونيه (Monnet) ودي غاسبيري (De Gasperi) وسباك (Spaak) وآخرون هو، أولاً، غياب السجالات النظرية والأيديولوجية على مر سنوات تاريخها. لقد تقدمت أوروبا خطوة خطوة في مواكبة حركة التحرير العالمية، وظلت موحدة بفعل وجود الخطر السوفياتي.

إن قمة نجاح الدول الأوروبية يتمثل في إنشاء «النموذج الاجتماعي الأوروبي»، كما سمَّاه جاك ديلور (Jacques Delors)، أبرع صانعيه، حيث أنشأت بريطانيا العظمى، ومن بعدها فرنسا، في نهاية الحرب العالمية الثانية وغداتها، أنظمة ضمان اجتماعي مختلفة الواحد عن الآخر، لكنها كلها تجسد فكرة **دولة الرعاية**، وهي فكرة مازالت تميّز الدول الأوروبية، وأولها، البلدان الإسكندنافية، بالرغم من تحفظها البالغ تجاه أوروبا السياسية. هذه البلدان التي أفادت من إرث النضالات العمالية ونفوذ الأحزاب الاشتراكية، مكنت مواطنيها من العيش في ظل شروط لم تكن سوى حلم بعيد المنال بالنسبة إلى أجيال المناضلين الذين شقوا الطريق أمام الإصلاحات الاجتماعية الكبرى في فترة ما بعد الحرب، مما يجعلنا نجد صعوبة في الكلام على زوال الدولة القومية في بلدان يكلف فيها الإنفاق العام نصف الإنتاج القومي، إن لم ينيّف عليه. كذلك أصبحت البلدان الأوروبية، التي هي بلدان التضامن الاجتماعي، بلدان الذاكرة (pays de mémoire) ـ أو رفض الذاكرة ـ بأشكال بلغت من التنوّع حداً أفضى بهذا الجهد إلى تعميق الاختلافات بين الوجدانات القومية، وفي الوقت نفسه، إلى إضعاف العداوة المتبادلة بينها.

إن أوروبا هي أفضل مثال على إنشاء كيان سياسي واقتصادي فوق ـ قومي (supranational)، لكن شعبها عاش هذا الإنجاز نتيجةً لمبادرة أقدم عليها إبّان الحرب الباردة قادة سياسيون شديدو الالتزام

مع الجانب الأميركي. أما الحركات الأساسية التي استندت إلى تيار قوي مناهض للتأمرُك (anti-américanisme) وشجبت إنشاء البناء الأوروبي بصفته مناورةً «للرأسمالية الأميركية والعالمية الكبرى» فقد كانت تعبّر عن خيبة أمل عميقة لدى كثيرين، حتى من غير الحزبيين، أمام انكفاء الإصلاحات والآمال المعقودة على التحرير، تلك التي ساندتها أحزاب شيوعية كان لها آنذاك تأثير كبير، لاسيّما في فرنسا وإيطاليا. على أن الأمر لم يبلغ بحركات الرأي هذه حد التحول إلى أحزاب سياسية.

هكذا اعتُبر البناء الأوروبي من صنع القادة السياسيين وكبار الموظفين الذين لم يتصف عملهم بأي شرعية ديمقراطية. هذه الأوروبا التي وفّر لها الاشتراكيون ـ الديمقراطيون والديمقراطيون ـ المسيحيون دعماً حاسماً، تحقّقت بفضل العلاقات الشخصية التي كانت تربط بين بعض المسؤولين الفرنسيين والألمان، من ديغول وأديناور إلى جيسكار ديستان وشميت فإلى ميتيران وكول، وجميعهم ديمقراطيون، بالتأكيد، وإن كانوا لا يستجيبون لإرادة شعبية واضحة. لم يخضع البناء الأوروبي لرقابة الرأي العام، لكنه كان فقط محط اهتمام المؤسسات التي تُعنى باستطلاع الرأي.

بقيت صورة أوروبا طويلاً في موقع وسطي يتحدد بين صورة مشروع وحدة قارية وصورة أداة للسيطرة الأميركية، وإذا كان تعدد إجراءات التقريب بين المدن والطلاب أو الأوساط المهنية قد أرهف الإحساس بتنوع القارة أكثر مما ألهب الحماسة لتوحيدها، فإن الفكرة الأوروبية استمرّت أيضاً حية، لا بل صارت أقرب إلى القبول يوماً بعد يوم، مما سمح بتعزيز تدخل المفوّضية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية للبلدان الأوروبية ومواطنيها، على السواء.

ثمة أوروبا يجري بناؤها من دون أوروبيين، وعظمة هذا النجاح تهز العالم بأسره. لقد تلاشى الشعور القومي في الدول الأوروبية العظمى، بحيث بات يعرّف الواحد عن نفسه حيثما كان بأنه أوروبي، كي لا يكون مضطراً إلى القول بعد الآن: أنا ألماني أو إيطالي. أما الإسبان فإنهم أقوى شعوراً من كل من عداهم بأنهم أوروبيون، لأن هذه الصفة ترمز إلى نجاح مشروعهم الكبير الذي يتمثل في العودة إلى مجموعة رئاسة بلدان القارة وإنهاء قرنين من التخلف عن جيرانهم.

لئن يكن التقدم الذي أحرزته أوروبا مثيراً فهو لا يقيم أي وزن للاتحاد الأوروبي في الشؤون الدولية. أما سكان سائر البلدان الأوروبية فإنهم، من جهتهم، لا ينسبون أنفسهم إلى الهوية الأوروبية إلا عندما لا يرغبون في التماهي ببلدهم.

وأنا، إذا ما تأمّلت في تطوري الشخصي تبيّن لي، أولاً، تضاؤل وعيي لكوني فرنسياً. لقد أحببت هذا البلد، إذ كان البلد الوحيد الذي عرفته منذ طفولتي وكوّنت لغته مشاعري وآرائي. لقد كنت فرنسياً بالفطرة والإرادة، معاً، ولبثت كذلك حتى حزيران/ يونيو عام 1940، تاريخ جرحي الأول الذي وضع حداً نهائياً لتماهيَّ التام بفرنسا، كان استسلامها مهيناً. ثم اكتشفتُ لاحقاً، بعد التحرير، واقع الهزالةِ (médiocrité) الذي كان عليه بلدي قبل الحرب وإبّانها، فشعرت بالحاجة لأن أبتعد عن محيطي الدراسي، وفي الوقت نفسه، عن الحياة الفرنسية، وسعيت إلى الانفتاح على أنحاء أخرى من العالم، من دون أن يتلاشى، مع ذلك، تعلقي ببلدي. ومع أنني أقمت مراراً عديدة، لدواعٍ مهنية، في الولايات المتحدة الأميركية وكندا وإيطاليا وإسبانيا وكثيرٍ من البلدان الأخرى،

وتعلقت بأميركا اللاتينية تعلقي بما كاد أن يكون لي وطناً ثانياً، فقد بقيت فرنسياً في الصميم. إني على اقتناع بأن معظم الأوروبيين عرفوا، كلٌ على طريقته، تطوراً شبيهاً بتطوري يتمثل في التخلي عن كل قومية والانفتاح على تنوع العالم والبقاء على حال من التعلق الشديد بالبلاد التي قولبتهم بمؤسساتها ولغتها وأدبها بقدر ما قولبتهم بتاريخها.

لقد بدأت هذه المجموعة الاقتصادية الأوروبية (communauté économique européenne)، خصوصاً، مع الاستعداد لعقد معاهدة ماستريخت (Maastricht)، تتحول تدريجياً إلى مجموعة أوروبية(*) ثم إلى اتحاد أوروبي. ولما بات من المستحيل ترك أوروبا تصنع نفسها بنفسها، فقد اقتضى إعداد سياسة نوعية ـ قُيِّض لها النجاح بالرغم من التمنع البريطاني ـ من أجل التوصل إلى إنشاء عملة موحدة ومشروع توسعي أدى إلى ضم وسط القارة إلى شرقها. وقد وافق الفرنسيون من دون حماسة على هذه المعاهدة التي كان يمكن أن ترفضها بلدان أخرى لو استفتي المواطنون بشأنها.

إن السؤال الذي يطرحه كل على نفسه الآن، حتى وإن ظل معظم المشاركين في البناء الأوروبي من أنصار تحديد أمبيريقي (empirique) لهذا البناء، هو ما يمكن صياغته كالآتي: هل ستصبح أوروبا دولة قومية، كما كانت عليه إنجلترا وفرنسا؟ هل سيتكوّن قريباً وعي وهوية أوروبيان، هل سيُقدم الأوروبيون أنفسهم بهذا الاسم للأميركيين واليابانيين، عوضاً عن أن يتسّموا إنجليزاً وألماناً وإيطاليين؟

(*) حلت تسمية المجموعة الأوروبية محل المجموعة الاقتصادية الأوروبية في الأول من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1993.

هل الوحدة الأوروبية ممكنة؟

لقد كان بروز فكرة الدستور الأوروبي خطوة كبرى إلى الأمام، حيث تولى ألمان أمثال يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) ودانيال كوهن ـ بنديت (Cohn - Bendit)، قيادة حملة تدعو إلى إنشاء مواطنية أوروبية، بدافع من عدائهم العميق لكل قومية ألمانية، لكنها كانت فورة قصيرة، عادت فأُطلقت بعدها مجدداً فكرة إنشاء **دستور**، ولكن بطريقة أكثر عملانية، عندما اقتضى إدخال دول ـ أعضاء جدد. لقد كان هذا الجهد ضرورياً بقدر ما كانت الدول تدافع عن خصوصياتها ومصالحها الوطنية، لكن المفارقة هي أن نجاح مشروع هذا **الدستور** الذي يبقى غامضاً حتى لحظة كتابتي هذه الكلمات، ترافق مع تراجع الشعور الأوروبي. لذا لم يعد **للدستور** الأوروبي غاية أخرى غير بقاء **الاتحاد** قيد الحياة. هذا **الدستور** الجزيل الفائدة، والذي يستحق تأييد أكثرية واسعة، لن يبني «الوطنية الدستورية» التي كان يتحدث عنها يورغن هابرماس، حيث إنه لن يكون هناك، في بلدان عديدة، أكثرية تؤيّد مثل هذه الوثيقة، كما إن معارضي الفكرة الأوروبية حققوا نجاحات انتخابية مهمّة في منطقة الفلاندر البلجيكية أو في البلاد الواطئة، وقبلها في النمسا والعالم الإسكندنافي الدائم التردد حيال أوروبا. أما في فرنسا فقد انقسم الحزب الاشتراكي على ذاته ـ هو النصير المطلق للفكرة الأوروبية ـ ما شكل مفاجأة لكثيرين، وبنى أحد قادته مشروع ترشحه للانتخابات الرئاسية على انتصار **لاء الرفض** على الفكرة المذكورة.

وهكذا، فكلما اتسعت أوروبا وتنوّعت وتدخلت في حياة الدول ـ الأعضاء، بدت وكأنها تنطوي على ذاتها وعلى مشاكلها الداخلية، من دون أن تتمكن من ممارسة دور مهم في شؤون العالم. أي أوروبي يقوى على تذكر عجز أوروبا عن منع مجازر البوسنة وفرض

السلام على المتحاربين من دون أن ينتابه شعور بالخجل العميق؟ أيّ أوروبي يمكنه أن يكون راضياً عن أوروبا حين يجري التلفظ بأسماء سارايفو وفوكوفار وسريبرينيتسا(*).

من **قبل** أن تغزو الولايات المتحدة الأميركية العراق بزمن طويل، بدعم من عدة بلدان أوروبية، ولاسيّما من الأعضاء الجدد في الاتحاد الأوروبي، كان الشك يحوم حول إمكان إنشاء مجتمع أوروبي ودولة أوروبية قومية. أما **اليوم**، فقد تراجعت الفكرة الفدرالية إلى حد أنه قلما بات يرِد ذكرها. لقد حاز الأوروبيون جواز سفر «أوروبي» يحدد جنسيتهم الجديدة، بالتأكيد، ولكن هل يخوّلنا ذلك الكلام على **مواطنية** أوروبية، بالمعنى الذي كان يقصده فرنسيو الحقبة الثورية حين كانوا يتنادون باسم «مواطن»؟

الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأميركية

يعيش الأوروبيون، شأن كثيرين من سكان الكرة الأرضية، في أعداد عديدة من الأزمنة والأمكنة. وهم ينظرون إلى أنفسهم على أساس تموضعهم، في آن معاً، على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية، بل والأوروبية، أحياناً، كما إنهم لا يحفظون سوى ذاكرة قومية غامضة، إن لم يكونوا يحيون في حاضر لا ماضي له ولا مستقبل. أترى توحد بينهم عادات استهلاك مشتركة؟ لا، ليس ذلك بالأمر المؤكد. إن الإيطاليين اليوم لا يشبهون الهولنديين أكثر منهم بالأمس، حتى وإن كان في وسعهم تبادل الحديث عن نجوم سباق **الفورمولا وان** (Formule 1) أنفسهم أو عن الكوارث البيئية. إن الوهَن

(*) أماكن حصلت فيها إبادات جماعية في تسعينيات القرن الماضي بسبب حرب البوسنة.

الذي أدرك الهويات القومية، كما سبق أن قلت، لا يُعوّضه تكوين هوية قارية.

صحيح أن الجيل الأول من أعضاء الاتحاد الأوروبي الجدد قد اقترب، على نحو ملحوظ، من فريق الأوائل إذ دخلت إسبانيا والبرتغال واليونان وإيرلندا فعلاً إلى أوروبا، أو أنها وجدت مجدّداً مكانها فيها، ومن المحتمل أن يحصل الشيء نفسه بعد اضطرابات أولية للبلدان الكبرى التي هي بولونيا والمجر والجمهورية التشيكية.

أوَيمكن الكلام، والحالة هذه، على مجتمع أوروبي؟ لقد أمكن ذلك، إلى حد ما، طالما كان «للنموذج الاجتماعي الأوروبي»، في مواجهة الليبرالية الأميركية والنموذج الياباني للمشروع العظيم، وجود واقعي متين، مبني على إعادة توزيع المداخيل بوساطة الضرائب وتقديم إعانات متعادلة للجميع أو مضاعفة المساعدة للأكثر عوزاً وضعفاً. ولكن، ألا يجدر الكلام على صعوبات هذا النموذج وتراجعه، أيضاً؟ كيف لا نرى أن التصوّر الليبرالي للاقتصاد حيث تتعارض مقاييس السياسة الماكرو ـ اقتصادية (macro-économique) مع النموذج الاجتماعي الأوروبي، يفرض نفسه حيثما كان، إذا كان استقرار الميزانية يبدو، بعكس السياسات الكينزية(*)، هو مفتاح التطوّر الاقتصادي؟

لايزال النموذج الأوروبي بعيداً كل البعد عن التلاشي، بالتأكيد، لأن الفرق لايزال شاسعاً بين عبء الدولة الضريبي على الناتج القومي في أوروبا وما هو عليه في الولايات المتحدة الأميركية (وأيضاً في المملكة المتحدة، منذ السيدة تاتشر). أما فرنسا وألمانيا

(*) نسبة إلى مذهب جون كينز الاقتصادي، والقائل بالتدخل الرسمي من أجل تنمية الإنتاج والوظيفة.

فإنهما تتعرضان إلى تعنيف قاسٍ من قبل المفوّضية الأوروبية، من دون أن يساعدهما ذلك على تسريع خفض عجز ميزانيتهما.

وبالإجمال، فإن أوروبا، هي، بسبب تروّيها بالذات، عامل مؤثر في بناء النموذج الليبرالي الأوروبي ـ وقد نجح على الصعيد العالمي ـ أكثر منها مبتكرة لأي نموذج آخر.

أفيجدر بنا الاستنتاج، إذاً، أن أوروبا فقدت ديناميتها الأصلية، وأنها تزداد ضعفاً بنسبة اتساعها، وقلما تملك، في النهاية، تأثيراً وازناً في سيرورة العولمة؟ صحيح أن تدخّل أوروبا ينحسر تدريجياً، لكنها ليست ليبرالية إلى الحد الذي يريده قادة منظمة التجارة العالمية (organisation mondiale du commerce) مازال لها مساحة ضيقة للمبادرة تتحدد بألفاظ هي أقرب إلى السلبية، أي إلى إزالة العقبات التي تعترض حرية نقل البضائع ورؤوس الأموال والمعلومات، وأيضاً، الأشخاص.

لقد تأكدت هذه الخلاصة التشاؤمية خلال الفترة التي تأخرت فيها أوروبا كثيراً عن الولايات المتحدة الأميركية في استخدام التكنولوجيات الجديدة للمعلومات والمواصلات، حيث رافق هذا التأخر ارتفاع في معدل البطالة. وقد قاد وعي الانحطاط فرنسا إلى القلق وإلى انفجار إضراب 1995 الذي تجاوز كثيراً مطالب الخدمات العامة. هذا الإضراب الذي أثار جدلاً حامياً بين المثقفين والنقابيين، قاد بعض المناضلين إلى المطالبة بتدخل الدولة القوي في الحياة الاقتصادية، وهو ما لم يكن في حيّز الإمكان، عدا أنه يشهد، بنوع خاص، على معارضة مطلقة للسياسات الليبرالية. لكن بعض البلدان، ولاسيّما فرنسا، يجد صعوبة كبرى في التحرر من النموذج التوجيهي (dirigiste) والتخطيطي (planificateur) الذي استمر زمناً طويلاً طاغياً داخل اليسار، بالرغم من الانهيار الاقتصادي الذي مُني به النموذج

السوفياتي. في فرنسا، يبقى الدفاع عن القطاع العام الذي تنامى بفعل تأميمات عام 1981، هو الشرط الأساسي للتقدم الاجتماعي، بالنسبة إلى كثيرين، وهذه المقاربة هي مشحونة بمشاعر العداء لأوروبا. وإذا ما نظرنا إلى أوروبا جملة وجدنا أن قلة فيها، فقط، تتوق إلى عودة الاقتصاد الموجَّه، في حين يتعاظم الشك في فاعلية النموذج الاجتماعي الأوروبي.

لقد انقسمت القارة الأوروبية بسبب اعتداء الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر والحرب الأميركية ضد العراق، حيث ساند عدد كبير من البلدان الولايات المتحدة الأميركية، فيما عارضت أخرى، في طليعتها فرنسا، قراراتها الأحادية الجانب، وأيّدها في رفضها الحرب قسم كبير من الرأي العام، مما زاد في ضعف الاتحاد الأوروبي.

الدولة الأوروبية

نستنتج من ذلك كله أنه إذا كانت البلدان الأوروبية قد نجت من الانغلاق على ذاتها، فما ذلك لأنها باتت تشكل أمة واحدة، بل لأنها في صدد إنشاء دولة. هذه الدولة قائمة، على أي حال، لأن قسماً كبيراً من أوروبا يملك عملة مشتركة، والبرلمانات القومية تكرّس جزءاً بارزاً من نشاطها من أجل تكييف قوانين بلادها مع توجيهات الاتحاد الأوروبي. لكن ما يحول اليوم دون كون أوروبا دولة حقيقية هو افتقارها إلى سياسة دولية.

ليس لأوروبا، وإن تدخلت اقتصادياً في مناطق مختلفة من العالم، أي وزن سياسي، ولاسيّما في الشرق الأوسط. إن إحدى أهم النقاط في مشروع الدستور هي خلق الشروط الضرورية من أجل ممارسة سياسة خارجية، أو بالأحرى، إنشاء جغرافيا سياسية أوروبية. تلك نقطة رئيسة، لأن ما ينبغي تمنّيه، أمام سياسة المجابهة المقرّرة

والمعتمدة من قِبَل الولايات المتحدة الأميركية، خصوصاً منذ الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، هو أن تحاول سياسة خارجية أوروبية إقامة علاقات ذات طبيعة مختلفة مع العالم الإسلامي أو مع بعض بلدانه، على الأقل. لقد اتخذت أوروبا قراراً مهماً حين قبلت بمبدأ انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي، مع أن معظم أراضي هذا البلد موجودة في آسيا وتاريخها (الطويل) يرتبط بإسلام فاتح، وإن يكن أتاتورك قد فرض عليه علمنة (laïcisation) ذات نتائج مستديمة. لقد خطا هذا البلد الذي لم يُستعمر ويتقرّب من أوروبا منذ أكثر من قرن، خطوات مهمة في اتجاه التنسيق ما بين اقتصاد حر وديمقراطية سياسية وثقافة إسلامية. ولا يستحيل أن نرى ميولاً مماثلة تتطور، بل تسود في إيران، بحيث يتسع المجال لسياسة أوروبية تستند إلى بلدان تقوم فيها دولة قادرة على اتخاذ القرارات سبق لها أن عرفت محاولات تحديث. على أن تلك ليست حال جزء كبير من العالم العربي. إن الصعوبة هنا لا تكمن في العقبات التي يصطدم بها مثل هذا المشروع للسياسة الدولية بقدر ما تكمن في خوف أوروبا من تعديل علاقاتها مع الولايات المتحدة الأميركية. لقد وضعت أوروبا نفسها في حالة تبعية عسكرية للولايات المتحدة الأميركية، ما أدى إلى اتساع الفارق التكنولوجي في هذا المجال منذ ثمانينيات [القرن الفائت] إلى حد أن هامش مبادرة الأوروبيين أمسى ضيقاً جداً. أما الحل الذي كان قد دعا إليه كثيرون في ما مضى، والذي يتمثل في الدعوة إلى تشييد دعامتي حلف شمال الأطلسي (OTAN) والحلف الأطلسي (alliance atlantique)، فقد فقدَ كل صدقية بعد اعتراف الأوروبيين بعجزهم عن حل مشاكل يوغسلافيا السابقة، أما اليوم فإن موقف بريطانيا العظمى وحده كافٍ لكي يجعل مثل هذا الحل غير وارد على الإطلاق. ينبغي أن يكون الأوروبيون، إذاً، في وضع يمكّنهم من اتخاذ مبادرات دبلوماسية مهمة في بعض البلدان الإسلامية، أو في

أجزاء أخرى من العالم، كي يستعيدوا شيئاً من قدرتهم على العمل المستقل في وجه الولايات المتحدة الأميركية، متجنبين، بالطبع، مجابهة لا قدرة لهم على مواصلتها.

ومادام الأمر كذلك، فهل سيكون الأوروبيون عاجزين كلياً عن الاضطلاع بأي مهمة عالمية، أم أنهم سيكونون أكثر فأكثر منهمكين في مشاكل قارتهم الداخلية؟ هنا يبرز مجدداً التعارض المشار إليه آنفاً بين الرأي العام الذي يتطلّع في معظم البلدان الأوروبية إلى سياسة دولية موحدة ويعبّر عن إرادة استقلال أكبر تجاه الولايات المتحدة الأوروبية، والحكومات التي لا يبدو عليها شيء من هذا القبيل.

العجز الأوروبي

إن العجز الأوروبي لا يظهر على مستوى السياسة الدولية وحسب، بل يتعداه إلى مستويات أخرى، نظراً إلى اجتذاب الولايات المتحدة الأميركية القسم الأكبر من النخبة العلمية والصناعية العالمية بجامعاتها الكبرى وجودة مراكز البحث فيها.

لقد آن الأوان، إذاً، لكي تتخطى أوروبا صعوبات كل من البلدان الأوروبية وعجزه بإنشائها شبكة مؤسسات تربوية ومراكز أبحاث ممتازة تقوى على منافسة الولايات المتحدة الأميركية والتعاون مع الجامعات والمختبرات الأميركية على قدم المساواة. لكننا مازلنا نفتقر إلى القدرة على بلوغ مثل هذا الهدف، وقد ترتّب عن اتساع سياسة البحث الأوروبية عبء إداري يوهن عزيمة كل من لا يشارك في مشاريع بالغة الضخامة.

لاتزال أوروبا، إذاً، بعيدة جداً عن تكوين دولة حقيقية، لكنها تسعى إلى ذلك. أما الكلام على أمة أوروبية فهو، كما قلت، أمر مستحيل، وأكثر منه استحالةً هو الكلام على وطن أوروبي (*Heimat*).

إن توسيع الاتحاد الأوروبي يزيد من ضعفه كأمة، فحتى لو انتمت جميع البلدان الأعضاء إلى المنطقة «الثقافية» نفسها التي يجري تحديدها بمصطلحات بالغة العموم، فإن ذلك لا يمنع الأمم والحكومات من أن تكون شديدة الاختلاف. وهل يمكن القول إن معركة واترلو ومعركة أبي قير تشكلان ذكريات مشتركة بين الإنجليز والفرنسيين؟ هل زال التعارض المعهود بين البلدان البروتستانتية والبلدان الكاثوليكية، أم ذاك الذي يباعد بين شاربي الشاي وشاربي القهوة، بل بين من يستعملون الزيت في مطبخهم ومن يستعملون الزبدة؟

كثيرون هم الفرنسيون والإيطاليون أو الألمان الذين يشعرون أنهم أقل تغرّباً في نيويورك منهم في عدة مدن أوروبية. إن بريطانيا العظمى تفضل التطلع إلى المدى الأرحب، أي نحو الولايات المتحدة الأميركية، في حين تشعر إيطاليا أنها متوسطية. هذه الاختلافات التي ترقى إلى تاريخ سحيق تشكل أحد الإغراءات الكبرى لأوروبا. لماذ نريد ثقافة أوروبية واحدة عندما يكون لدينا منها ما يربو على العشرين؟ يبقى الأوروبيون مقتنعين بضرورة إنشاء أوروبا. إنهم موافقون على توسيع صلاحيات الاتحاد الأوروبي، ويعترفون بأن البلدان التي لا جدال في أوروبيتها والتي انضمت إلى الاتحاد حديثاً كان لها الحق في الانضمام إليه. ذلك كله من باب التعقل وحسن التدبير، وانسجاماً مع منطق المشروع الأوروبي العظيم ـ يقولون ـ ولكن أين هو، في كل ما ذكرنا، وعي الانتماء والذاكرة الجماعية والمشاريع الاجتماعية التي تعطي معنى واقعياً لفكرة القومية؟ وعلامَ ترتكز الفكرة القائلة إن أوروبا تحل مكان الدول القومية في الحياة الجماعية لمواطني البلدان الأوروبية؟

ليس لمثل هذا الجدل كبير أهمية على المستوى السياسي أو

العملي، مادام الاتحاد الأوروبي نفسه قد رفض الحلول مكان الدول بالكامل والتحول إلى ولايات متحدة أوروبية. على أن من المهم هو الإقرار، لكي نفهم التغييرات التي تبدّل حياتنا في العمق، بأن تطوير البناء الأوروبي لا يعوّض عن ضعف الدول والأنظمة السياسية القومية في شيء. ومن الواجب استبعاد الفكرة الشائعة التي تقول إننا نعيش تغييراً في الدرجة، قبل كل شيء، فالواقع أن الإطار التقليدي للدول ـ القوميات لا يعاد بناؤه على المستوى الأوروبي ولا يعوّض عن نتائج العولمة في شيء.

أوَينبغي أن يكون ذلك مدعاة إلى الاغتمام؟ نعم، لأنه ليس لأوروبا ذلك التأثير الدولي الذي يستدعيه شعبها ومستوى تطورها. نعم، أيضاً وخصوصاً، لأن أوروبا تبدو منطقة ضعيفة التطوّر، بل منطقة ركود في عالم يقلقه نموّ الصين المتسارع والهيمنة الأميركية، وإن كان ذلك لا يمنع من الاعتقاد بأن الحياة في أوروبا هي الأكثر متعة.

علينا أن نجلوَ الأوهام عن خطاب متطرف يغلو في التأرُّب (européiste) ونقرّ بضرورة البحث على مستوى آخر أكثر جوهرية عن السبب الذي تأدّى إلى زوال رؤية معينة للحياة الاجتماعية، حتى إذا تم استبعاد هذا الردّ الخاطىء اقتضى مواجهة ما أسميه «نهاية الاجتماعي» والخروج منه بالنتائج المفيدة لتحاليلنا الخاصة.

إن ضعف أوروبا ناجم عن عدم إيمانها بمستقبلها، فهي مستاءة من الهيمنة الأميركية، ولكن ليس إلى حد البحث عن ممارسة دور جغرافي سياسي معادل لدور الولايات المتحدة الأميركية أو الصين. على أنها لا تطمح إلى أن تصير محايدة، لأنها تعرف جيداً أنها تنتمي إلى عالم المحظوظين. وإذا كان الرأي العام أكثر استعداداً للتصرف، في بعض الأحيان، فإن الحكومات تخشى أن تثير نزاعاً

مع الولايات المتحدة الأميركية. من هذا المنطلق، لم يخطىء الأميركيون بإطلاقهم أحكاماً قاسية على أولئك الأوروبيين الذين لا «أسلحة لديهم ولا أفكار ولا إرادة».

غياب الوعي الأوروبي

إن الصعوبة التي تواجهها أوروبا في التصرف كدولة سببها حقاً ضعف المجتمع الأوروبي، (أو المجتمعات الأوروبية). هذا الإثبات يجب أن يقنعنا بأن حظوظ أوروبا هي رهن قدرة حكامها على تلبية مصالح دولها الأعضاء ومطالبها، بحيث تكون «ممثلة نموذجية» شأن ما كانت الحكومات الديمقراطية نموذجيةً في القرون الأخيرة.

كل ما في الطريقة المتبعة من أجل بناء أوروبا، حتى الآن، يشكّل عقبة أمام تكوّن دولة أوروبية ديمقراطية. إن فكرة أوروبا ليست وليدة الإرادة الشعبية ولا تحركٍ واسع للرأي العام، كما سبق لي التذكير. لقد ظلت المفوضية الأوروبية شبه مستقلة عن برلمان لم يكن يُعتبر مركزاً للتشريع، في أي من البلدان، مما يفسر ضعف المشاركة في الانتخابات الأوروبية. صحيح أن هنالك تياراً قوياً على مستوى الرأي العام يؤيد تعزيز صلاحيات البرلمان بل وحقه في إسقاط المفوضية، لكن ما يعوق هذا التوجه الذي سمح بتحقيق تطورات مهمة حتى الآن هو توسيع أوروبا الذي يولّد انطباعاً لدى كل البلدان بأنه بات يصعب عليها أكثر فأكثر توجيه القرارات المتخذة في بروكسيل. وإذا كانت سلطة المفوضية قد تقلصت خلال هذه السنوات الأخيرة بنسبة تحول الفكرة الأوروبية عن الفدرالية، فذلك لمصلحة مجلس رؤساء الدول وحكوماتها.

على أن حسنات البناء الأوروبي هي من الوفرة بحيث إن أقلية فقط، تتجرّأ على رفضه، إلا أنهم من الافتقار إلى روح الحماسة

بحيث حولوا البلدان الأوروبية إلى مراقبين نقاد للتاريخ العالمي. إن انعدام الاندفاع هذا في عالم تعمل فيه أقاليم شاسعة على التحديث الذاتي، فارضة على نفسها تضحيات كبرى، هو نذير انهيار يكون بطيئاً ومقبولاً، في البداية، بيسر، لكنه لا يلبث أن يتسارع ويثير أزمات داخلية تتعاظم خطورتها يوماً بعد يوم.

لم تعد أوروبا قارة المحاربين، وإنما أصبحت قارة المتقاعدين.

لا نبالغنَّ، مع ذلك، في الانتقاد. أوَنحن المسؤولون الرئيسون عن ضعف المبادرات الأوروبية، ولاسيّما في المجال الدولي؟ بالطبع، لا. إن أحد الأسباب الرئيسة لاستحالة السياسة الأوروبية هو أن الأحادية الجديدة التي تمارسها الولايات المتحدة الأميركية، مستخفةً بنظام الأمم المتحدة الذي أنشأته هي نفسها، كادت أن تحرم البلدان الأوروبية من كل تأثير وازن لها، ولم تترك أي دور لأميركا اللاتينية. إن تعبيراً نظير تعبير «العالم الغربي» يكاد يكون اليوم مجرداً من كل معنىً، فما كان أيام الخطر السوفياتي يوحد أوروبا الغربية وأميركا الشمالية، بقوة، قد زال، والولايات المتحدة الأميركية وحدها تكفلت بالدفاع العالمي عن الخير ضد الشر.

نستخلص مما تقدم أن أوروبا ليست دولة بلا أمة فحسب، بل إن هذه الدولة هي دولة ضعيفة، تقوم بعمل إداري أكثر منه سياسياً. ومادامت أوروبا لا تشكل أمة، فإن المساحة الفكرية والعلمية والفنية والثقافية التي تتشكّل من مجموعة بلدان ومدن وتيارات فكرية ومدارس ومراكز أبحاث، هي المطالبة بأن تكون أكثر إبداعاً من الولايات المتحدة الأميركية، وأكثر استقلالية عنها، وأيضاً أكثر عالمية [كوزموبوليتية] وتفوقاً عليها من حيث التعددية الثقافية.

الفصل الرابع

نهاية المجتمعات

التصور الاجتماعي للمجتمع

أذكر بأن الفكرة التي ينطلق منها هذا الكتاب هي أننا نعيش، وراء الأحداث المأساوية والتغييرات الاقتصادية الطويلة الأمد، نهاية نمط من المجتمعات، وبالدرجة الأولى، نهاية تصوّر للمجتمع الذي عاش فيه العالم الغربي على مدى عدة قرون.

لقد بُنيت هذه البراديغما التي أدركها الضعف، على فكرة مؤداها أن لا أساس للمجتمع إلا اجتماعي. لكن ما فرض نفسه في البداية، يوم كان النظام الديني في العالم في طريقه إلى الزوال، لم يكن هذا الأساس الاجتماعي، بل النظام السياسي الذي ناب عنه، والدولة أولاً. لقد كان تشكل الدول الحديثة والملكيات المطلقة والمدن ـ الدول، ولاحقاً، الدول القومية، أعظم ابتكارات هذه الفترة التي يمكن تسميتها، أيضاً، فترة الثورات، بدءاً بتلك التي تمكنت من قلب الملكية المطلقة، في هولندا وإنجلترا والولايات المتحدة الأميركية وفرنسا ومعظم المستعمرات الإسبانية الأميركية، وانتهاءً بالثورات الأحدث عهداً التي تجاوزت أوروبا أو تطورت خارجها.

إن تطور الصناعة هو الذي، في مرحلة متأخرة جداً، جعل الاقتصاد وأشكال التنظيم المرتبطة به، في صميم الحياة الاجتماعية. إذّاك، تحديداً، تكوّن تصوّر «اجتماعي» محض للمجتمع، لكن تعاقب هذين التصورَين للحياة الاجتماعية حصل بشكل واضح داخل المجموعة التاريخية الواسعة نفسها. لقد فرضت نفسها، طوال أربعة قرون ونيّف، فكرة وحدت بين نمطي المجتمع المتعاقبين هذين، مؤداها أن الحياة الاجتماعية غاية في ذاتها، وأن الأداة الرئيسة لقياس الخير والشر تتمثل في تكامل المجتمع وخطة سيره وأهليته للتأقلم على التغيّرات. لقد جرى تحديد الانحراف والجريمة بأنهما ما يهدد النظام الاجتماعي، كما سُميت التربية العائلية أو المدرسية تنشئة اجتماعية (socialisation). تلك حقائق لا تخفى على أحد، لكن التذكير بها واجب في هذا السياق، مادام طرحنا المحوري هو هذا: إننا نعيش نهاية التصور «الاجتماعي» لما اختبرناه. هذه القطيعة لا تقل أهمية عن تلك التي كانت، لقرون خلت، قد وضعت حداً لتصوّر الحياة الاجتماعية وتنظيمها الديني.

إن تحديد مجموعة تاريخية على هذا القدر من الاتساع يصطدم باعتراضين: **أولهما**، أن البلدان التي تشكل دولاً ومجتمعاتٍ لها أيضاً نشاطان رئيسان هما: التجارة الخارجية والحرب: لقد كان الأوروبي رجل الحملات الكبرى في اتجاهي الشرق والغرب، وقد أسس إمبراطوريات واسعة تتولى إمداد الدولة الأصلية بالموارد والثروات. على أن الإمبراطوريتين البرتغالية والإسبانية لم تنتجا مجتمعين من النمط الذي يجري تقديمه هنا، في حين عمدت البلاد الواطئة وإنجلترا، بحسب تعليم فرنان بروديل (Fernand Braudel)، إلى تحويل الحملات والغزوات، بسرعة فائقة، إلى مجتمعين يجيدان تحويل الذهب والفضة إلى آلات ومعارف وقوانين. أما النشاط الآخر

الذي كان يحتل مكانة مركزية في البلدان الأوروبية فهو الحرب. وحتى لو كانت هذه الأخيرة، كما رأينا في الترسانات، عامل ترشيد للإنتاج (rationalisation de la production)، يبقى أن الصراعات بين الدول الكبرى من أجل الهيمنة على أوروبا وما جرّت إليه من حروب تتفاوت مدة وتدميراً، استنفد قسماً كبيراً من موارد الدول. هذا الاعتراض يجب أن يبقى من دون جواب، لأن الحروب الأوروبية لم تتوقف يوماً وقد كانت مُكلفة على الدوام. ولكن يجب أن نجاري ماكس فيبر ومعظم المؤرّخين الحديثين الذين كشفوا كيف تكوّن، وراء هذا التاريخ الحربي، تاريخ الأمراء والجنود، نمط آخر من المجتمعات هو نمط البورجوازيين والحرفيين، نمط الإداريين في القطاعين العام والخاص، وأيضاً، نمط الإبداع ونشر المعرفة بكثافة.

هنا، تحديداً، نصطدم بالحد **الثاني** والأهم لفكرة **المجتمع**: فقد أثارت السيطرة الإنجليزية والفرنسية، في عصر التنوير، ردود فعل قومية، غالباً ما كانت تحركها سياسة إرادوية للدخول في عالم يُسيطر عليه بالكامل الإنجليز والفرنسيون، وكان هردر(*) (Herder) أفضل من مثّل هذه السياسة بدفاعه عن حق الألمان وشعوب البلطيق وسكان البلدان البلقانية في أن يقتطعوا لأنفسهم حيّزاً في هذا النمط المجتمعي الجديد. لكن ردود الفعل هذه كانت لاتزال تتحدد ضمن النموذج المركزي، في حين لم تعد تلك حال النزعات القومية التي قاطعت أو، على الأقل أرادت، باسم خصوصية ثقافية وتاريخية بل وباسم أصل بيولوجي، أن تقاطع النموذج الفرنسي ـ البريطاني.

إن عنف فيخته(**) (Fichte) الظاهر خصوصاً في هجماته على

(*) فيلسوف وشاعر ولاهوتي (1744- 1803).

(**) فيلسوف ألماني (1762- 1814).

اللغة الفرنسية، وذلك التقليد الطويل من الدفاع عن أمة يجري التعريف بها على أنها مبدعة ثقافة ومتخيَّل مميّزين، دمغا بدمغة خاصة ألمانيا التي أصبحت في فترات أخرى لاحقة أفضل ممثلة للمجتمع الصناعي، بعماله ومستخدميه وموظفيه ومتعهديه. وغنيّ عن الإشارة إلى أن العلمانية قد تم لجمها في كثير من البلدان التي غالباً ما حافظت على روابط وثيقة بين أيديولوجية الدولة والأخلاق المسيحية، في حين غلَب تطوّر معاكس في بلدان أخرى، كفرنسا التي أصبحت العلمانية فيها أداة صراع ضد الكنيسة الكاثوليكية أكثر منها عامل عقلنة وترشيد بحت. إلا أن عوامل التنوّع هذه كلها لم تقوّض وحدة الرؤية «الاجتماعية» للحياة الجماعية.

كيف نفسر وجود هذه الرؤية وهذا التنظيم «الاجتماعي» الصرف للحياة الجماعية؟ لا يمكن أن تكون الرؤية المذكورة قد فرضت نفسها بوساطة سلطة ما، إذا كانت إطاحة الأمراء غالباً ما تحصل باسم المجتمع والأمة. هذا الطابع «الاجتماعي» المحض للمجتمع، وهذا التأسيس الذاتي (autofondation) للمجتمع يظهران إيماناً لا حدود له بقدرة هذه المجتمعات على تطوير ذاتها، فلا غروَ إذا حددت نفسها «بالناشطة» وأرادت أن تغلّب الأوضاع المكتسبة على الأوضاع الموروثة، من دون أن تضع حدوداً لقدرتها على الخلق والتحول الذاتيين.

كنت قد استخدمت في كتبي الأولى كلمة **تاريخانية** (historicité) للدلالة على قدرة التولّد الذاتي (autoproduction) هذه، مبيّناً ترقي هذه التاريخانية المرحلي من مجال الاستهلاك إلى مجال التوزيع فإلى مجالي التنظيم والإنتاج بالمعنى الحصري. لقد استعملت هذه الكلمة بمعنىً مغاير لذلك الذي يُعطى لها في الغالب، والذي يتمثل في الدلالة على موقع حدث أو مجموعة أحداث في سياق

تطور شامل، إذ كان في إرادتي أن أبيّن أن المجتمع يصدر عن وعي متنام بتولّده من تلقاء ذاته، بدلاً من تحدده بتطوّرات شبه طبيعية. ومع أن استعمالي مفهوم التاريخانية لم يلاق استحساناً فإني أصر على استبقائه، لأن جوهر القضية هو هذا: لقد اعتبرت مجتمعاتنا نفسها وليدة نفسها، وصنيعة أعمالها، ليس لأنها وضعت وسائل مادية في خدمة مشاريع كبرى وحسب، بل لأنها حددت لذاتها، أيضاً، هدفاً رئيساً يتمثل في بناء المجتمعات وتوطيدها والدفاع عنها، مجتمعات تشكّل مصلحتها المبدأ الأهم لتقييم التصرفات وتحديد الخير والشر، وذلك بالمعنى الأوسع لكلمة مصلحة، والذي يشمل، في جملة ما يشمل، تكافؤ الفرص. لا جدوى من الكلام على الاجتماعوية (sociologisme)، كما لو إن المطلوب هو دعم فكر متطرف، أو حتى اختزالي، وإنما المطلوب تصور هو من الشمول بحيث يضم معظم المدارس السوسيولوجية ولطالما شكّل قاعدة لتشريعنا وتنظيمنا الاجتماعي.

طريقة التحديث الأوروبية

إن المجتمعات كلها تتخذ طابعاً قدسياً، لكن القدسية (sacralité) المذكورة لم تأتِ المجتمعات الأوروبية، إلا من ذاتها، فهي لا ترتكز على إله ولا على حركة التاريخ، ولا حتى على وضعية يجري تحديدها بمصطلحات طبيعية، كما إن الأخلاقية التي تكوّنها وتعلمها هي أخلاقية مدنية محض. لقد تكلمنا في موضع سابق على حقوق الإنسان، لكن المسألة هنا تتعلق بواجبات المواطنين. وحتى لو كانت الحماسة الوطنية قد ضعفت في البلدان الأوروبية منذ بدايات البناء الأوروبي وعولمة الاقتصاد، فإن هذا التعلق العلماني الصرف ـ وإن يكن دينياً ـ بالوطن، يطالعنا في كثير من البلدان، الكبيرة والصغيرة، ولاسيّما في الولايات المتحدة الأميركية.

إن اتخاذ المجتمع من ذاته مرجعية ثابتة ومطلقة هو سمة مميّزة لطريقة تطور تقلص إلى أقصى حد ممكن حماية إرث ما أو مصالح مكتسبة. هذه الرؤية «الاجتماعية» الصرف للحياة الاجتماعية لم يمكنها التطور ولا استطاع مفهوم **المجتمع** أن يكتسب صفة ثابتة يجري على أساسها تقييم أشكال التصرفات الشخصية أو الجماعية في المجموعة الاجتماعية إلا في المجتمعات المنفتحة حصراً، والقادرة على غزو أسواق والتحكم بمحيطها. أتكلم هنا على أحد أشكال تزايد قدرة المجتمع على العمل على ذاته. لكن هذا التحليل لن يكون كاملاً ووافياً ما لم يلِج إلى داخل حياة المجتمعات ويتعرف، إضافة إلى ديناميتها وصراعاتها الداخلية، ما فيها من عناصر ضعف.

لقد اكتسب هذا النمط من المجتمعات قوته من تركيزه الموارد كلها في قبضة «نخبة» حاكمة تمسك بالمعارف وتدير التكديس والإنتاج متحكّمة بالحياة العامة. وهذه النُخب الحاكمة تتألّف من أشخاص راشدين ينتمون إلى العالم الغربي والبلدان المستعمِرة. وبالمقابل، تم إثبات صفة الدونية لكل من العمل اليدوي والجسد والشعور والاستهلاك الفوري والحياة الخاصة وعالم النساء والأولاد. حتى القول إن النساء والعمال اعتُبروا دونيين لا يكفي، بل الأولى أن يُقال إن الدونية اتخذت وجوهاً متنوعة من بينها النساء والعمال. مثل هذا الاستقطاب (polarisation) الذي قال فيه كلود ليفي ستراوس إنه يذكر بآلة البخار التي تنشىء التعارض بين قطبين: أحدهما ساخن والآخر بارد، من أجل إنتاج الطاقة، يُثير توترات ونزاعات بين من هم - أو هن - في أعلى ومن هم - أو هن - في أسفل، بين من لهم (*les have*) ومن ليس لهم (*les have not*). من هنا الأهمية الثابتة لصراعات الطبقات والثورات والسجالات الأيديولوجية في هذه المجتمعات.

هكذا عُرفت المجتمعات الغربية بتكديسها الموارد في قبضة نخبة حاكمة وحدّة النزاعات الاجتماعية التي كانت تمنع الحكـام من التحول إلى أصحاب مداخيل وامتيازات. لقد كانت مجتمعاتنا غازية سيطرت على الطبيعة بفضل استخدامها العقل والقوة، ونصّبت نفسها سيدة عليها. ولما كانت قد اتجهت نحو الخارج من دون أن تتوقف عن المناداة بأهدافها واستراتيجياتها، فقد نجحت في تشغيل أكبر عدد من البشر من أجل تحقيق ما قرره الحكام وحددته المشروعات من أهداف.

على أن هذه المجتمعات، بالمقابل، صرفت نظرها عن الأفراد في حد ذواتهم. لقد أحبت الفكر والعلم، لكنها نفرت من الضمير، إذ كانت ترى فيه سمة الدين الذي يمارس تأثيراً سلبياً جداً، على النساء بنوع خاص. وقد جاءت مناهج التعليم الرسمي مطابقة كل المطابقة للصورة التي تريد هذه المجتمعات أن تكوّنها عن نفسها، حيث كان يفترض بالمدرسة أن تنقل المعارف وتنشّىء العقل وتفرض الانضباط وتحجب الاختلافات القائمة بين الأفراد وراء ستار النظام الموحد، أي أن تخضع الجميع لشكلَي التفكير والحياة اللذين يضمنان نجاح الإنتاج ويكافئان النخبة. أما في الحياة الاقتصادية فقد حولت أيديولوجية النخبة الحاكمة العمـال إلى أفراد روتينيين، بل بالأحرى إلى كسالى خاملين يتوقف أمر تحفيزهم على منحهم مكافآت مادية. وقد قدم تايلور (F. W. Taylor) صياغة كلاسيكية لهذا التصور المتعلق بالعمال ووسائل تشغيلهم من أجل تحقيق أكبر قدر من المنفعة لأرباب العمل.

هل هذا مجتمع طبقي؟ نعم، بالتأكيد، لأن تركيز الموارد، وبالتالي، المسافة الفاصلة فيه بين الفئات العليا والفئات الدنيا، قد بلغا أوجهما. على أن هذه العبارة تغدو مضللة إذا قادت إلى جعل

الجذر الأعمق لهذه العلاقات الطبقية في الاقتصاد نفسه، ولاسيّما في علاقات المُلكية. لقد كانت مجتمعاتنا المعروفة بحداثتها مجتمعات طبقية، بمعنى أوسع مما ذكرنا.

لقد مارست صراعات الطبقات في هذه المجتمعات دوراً أساسياً، لسبب بسيط هو أن هذا النموذج ينهض بالكلية على عمل المجتمع على ذاته، ولا يستدعي أي مبدأ فوقه أو دونه. إنه يتكلم على السلطة والمال والمعرفة، وأيضاً، عن الثورات وعن المؤسسات. إنه عقلاني، متدهرِن (sécularisé)، لا يحفظ شيئاً من الجماعات القديمة، في حين أن العالم العربي أو العالم الصيني ـ كي نتناول حالتين مهمتين ـ حافظا مدة أطول على أشكال من التنظيم والسلطة والمعتقدات المتحدرة من الماضي، بعكس النموذج الأوروبي للتحديث، حيث كل شيء «اجتماعي». لذا لا تعدو الفكرة العامة للمجتمع أن تكون تعبيراً مجرداً عن هذا النموذج الأوروبي. ذلك ما أدركه تونيس[*] (F. Tönnies) منذ بداية السوسيولوجيا الحديثة، عندما عارض بين **المجتمع** و**الطائفة**.

هذه المكانة المحورية التي تشغلها فكرة المجتمع، وتحديد هذا الأخير بأنه نظام اجتماعي يختص بآليات عمل وتغيير، يقابلهما ـ وهو ما يجدر اللفت إليه ـ رفض لكل تحليل وكل شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي ينظر إلى الفاعل دونما اعتبار لموقعه في المجتمع. كذلك اعتُبرت الذاتية مُعطىً خاماً يتعيّن تحويله إلى تحليل موضوعي يفرض تجاوز الأنانيات وكل المقاومات باسم العقل والتطور بحيث لا يعترض مصلحة المجتمع العامة أي شيء.

(*) عالم اجتماع ألماني، ولد عام 1855 وتوفي عام 1936.

المجتمع والحداثة

إن فكرة الحداثة التي أعتزم تكريس الفصل القادم لها تتنافى مع فكرة مجتمع يشكل أساساً لذاته أو، بالأحرى، شرعية لذاته، إذ تؤكد، بخلافها، أنها لم توجد إلا لأنها تعترف بوجود أسس غير اجتماعية للنظام الاجتماعي وتدافع عن هذه الأسس. تشهد على ذلك الأهمية التي توليها للعقل الذي يربأ به شموله عن أن يكون أسير الدور الذي يمارسه في سير المجتمع. هذه الشمولية(*) التي تتضمن فكرة حقوق الإنسان لا تندرج قطعاً ضمن مفهوم المجتمع، كما تمثله الفكر الغربي، لا بل إنه يُفضّل، من الناحية الفكرية، التشديد على التناقض بين خطاب الحداثة الذي ينيط التنظيم الاجتماعي بمبادئ غير اجتماعية تتصف بالشمول وخطاب المجتمع الذي لا يُرسي المعايير الاجتماعية إلا على مصلحة المجتمع.

إن التذكير بهذا التناقض يبدو أكثر إلحاحاً إذا ما تذكرنا أن شكل التطور الغربي المبني على فكرة المجتمع وعلى الأهمية المعطاة لنزاعاته الداخلية، ليس هو الشكل الوحيد، وإن يكن قد اكتسب أهمية استثنائية بسبب نجاحاته الاقتصادية والسياسية. لقد ارتكز النموذج الغربي على اختيار متطرف، في حين أن النماذج الأخرى كلها تجمع بين الماضي والحاضر وتوفق بين الإحالات الشمولية والدفاع عن الخصوصيات، حتى إن هنالك حالات رفض للتطوّر من أجل المحافظة على درجة معيّنة من الحياة الجماعية. ينبغي متابعة هذا المنطق حتى النهاية والقول إن مختلف أنماط **التحديث** توفّق بين ثلاث: **1)** إحالات إلى الحداثة، **2)** إحالات إلى نموذج المجتمع الغربي و**3)** أشكال إحالات شديدة التنوّع إلى إرث أو مثال طائفي.

(*) مذهب الذين لا يعترفون إلا بالوجود الكلي الموحد.

يحرك المجتمعات الغربية باستمرار تعارض ما بين رؤية نسقية (systémique) ونفعية (utilitariste)، في آن، والدعوة إلى مبادئ شمولية. أما المجتمعات الأخرى فإنها، إذا لم تعتمد على أي من هذين القطبين، تنجر إلى ماضٍ يتعذر عليها الانفصال عنه إلا بطريقة استبدادية. غير أنه يمكنها، من أجل بلوغ قطيعة ضرورية مع الماضي، إما الاستعانة بالتصور الغربي للمجتمع، مما يشكل مجازفة بتنمية الاجتماعوية[*] (sociologisme)، وإما الدفاع عن قيم طائفية مُجدَّدة.

كثيرون أُغروا بتحديد هذا المجتمع بالنفعية، أي بانتصار المصالح على الأهواء التي تتفجّر، بالعكس، في مجتمعات تغلب فيها السلطة الكاريزمية (charismatique) ـ إن بدا لنا أن نستعيد مفهومي ماكس فيبر ـ على السلطة العقلانية الشرعية. وهي فكرة تبقى على سطح الواقع، لأنها تعهد بالدور المركزي إلى اختلافات سلوكية. أما مبدأ المجتمع، أي النموذج الأوروبي للتحديث، فإنه يتمثل في إناطته كل شيء، الأهواء كما المصالح، بسير المجتمع القائم على الصراعات الاجتماعية التي غالباً ما تطغى عليها روح المنفعة، وأيضاً روح الغزو والتحديث التي تُحرّض الخيال وتحول أشكال الدونية إلى ذاتيات (subjectivités) تُعِد بدورها مشاريع تحرير، للمرأة كما للمستعمَرين، تكون في أساس تفجر الأهواء إلى درجة أن تناقض المصلحة والهوى يكاد يبدو مصطنعاً، بدلاً من أن يرسم خط فصل واضح بين الفاعلين.

إن عالم المصالح يبقى على ارتباط دائم بعالم الأهواء، وقد اعتقد ماركس أن المصلحة تسيّر البشر، لكن الأحداث التاريخية التي حللها جاءت مشحونة بالأهواء، شأن ما هو عليه صراع الطبقات.

(*) نزعة تردّ كل شيء إلى علم الاجتماع.

وبالعكس، فإن المجتمعات التي تقترب من قطب الحداثة تكاد تدخل دائماً في لغة مزدوجة، طائفية وشمولية، مما يعود على عملها بالضعف.

هذه الاعتبارات ليست وقفاً على البلدان المسماة «نامية»، بل إنها تحيل أيضاً إلى أوضاع واقعية في البلدان المعروفة «بالمتطوّرة»، إذ ليس في مستطاع أي منها ألا يصنع شيئاً جديداً إلا بشيء جديد منعتقاً من كل مرجعية طائفية.

ذلك أحد الأسباب التي توجب أن يحاط نموذج المجتمع **المُشرعِن ذاته** (autolégitimé) والذي طالما كان الأداة الرئيسة للانتصارات الغربية والأوْروبية، باهتمام كبير. لقد توسّط بين الماضي والحاضر نموذج لا يحظى بتحديد تاريخي، مادامت ميزته الخاصة تتمثل في عدم بناء المجتمع إلا على ذاته، وبالتالي خارج كل إحالة إلى تصورات تطوّرية (évolutionnistes) أو تاريخانية (historicistes).

لقد بلغ نموذج التحديث الأوروبي هذا درجة من التقدم خوّلته أن يتماهى بالحداثة نفسها ويقنع ذاته بأن ثمة طريقاً واحدة تقود إلى التحديث: طريق تسلكها البلدان والمناطق والمدن أشبه بقافلة طويلة يسير فيها كل حيوان على أثر سابقه، حيث إن البلاد الواطئة ومن بعدها بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأميركية تشعر أنها تتقدم ـ أو تقدمت ـ القافلة وإن تكن ألمانيا ومن بعدها اليابان قد ظنتا في فترات معينة أنهما قادرتان على سلبها المكانة الأولى، أو كان الفرنسيون يحسبون أنفسهم أفضل مَن تصوّر هذا النموذج. أما مزاعم الاتحاد السوفياتي فلم تتجاوز يوماً حدود الدعاوة المناضِلة.

يمكن تسمية النموذج الأوروبي للتحديث **ذكورياً**، مادام

التعارض الوحيد الكامل فيه هو بين الرجل الغازي والمجدد، والمرأة المكرسة للإنجاب. ليست المرأة محتقرة فيه، بل إنها ربما حظيت، عند الاقتضاء، بالتكريم، ولكن من دون أن يجري إخراجها من عزلتها أبداً. والظاهر أنه كلما تسارع التحديث اتسعت المسافة التي تفصل النساء عن القرارات المركزية، وقد بلغت في فرنسا حدها الأقصى عام 1848، حيث أقر الاقتراع العام لجميع الرجال وتم بالتالي تغييب جميع النساء عن الحياة العامة.

بيد أن نموذج التحديث الأوروبي هذا اتخذ أشكالاً تختلف باختلاف البلدان التي جرى تطبيقه فيها: فأول ما استقل النشاط الاقتصادي عن السلطة السياسية في أمستردام وتلتها في ذلك هولندا ثم إنجلترا. أما فرنسا التي كانت سباقة مع بريطانيا إلى إنشاء دولة قومية شكلت النموذج السياسي المستقبلي الذي سيطر على العالم، فإنها، بالعكس، أعطت هذه الدولة دوراً مركزياً في تطبيق التحديث بكل أشكاله. ومع قدوم القرن الثامن عشر جاهرت ألمانيا التي لم تكن قد توحدت، بعزمها على تأسيس نمط تحديث خاص، متفوق على الأنماط الأخرى ومتجذّر في تاريخ **شعب** (*Volk*) وثقافته، بعمق.

أما خارج أوروبا فقد وفقت أشكال التحديث كلها، بطريقة شبه صراعية، بين الدخول في الحداثة والدفاع عن ثقافة ومجتمع أكثر عراقة، أو حتى إحيائهما. ولئن كان بعض هذه البلدان قد أدرك مستوى من المعارف والتقنيات تقصّر عنه البلدان الغربية، فإن هذه الأخيرة كانت الوحيدة التي أعطت دفعاً لحركة الحداثة بتحويلها العلم إلى تقنيات واكتشافات وتكوينها الروح القومية واعترافها بالحقوق الفردية. فضلاً عن أن معظم أشكال التحديث أدركها الضعف والتشوّه بفعل إلحاق البلدان المذكورة بسلطة استعمارية وسّعت المسافة بين

النُخَب المُتغربنة(*) (occidentalisées) وشعوب يكبلها التقليد والخلل الاجتماعي إلى حد إفشال محاولات التطور وتغذية ميول اتخذت طابعاً سلبياً دراماتيكياً باتجاه اللاتحديث (démodernisation).

باختصار، إن أياً من أشكال التحديث في العالم لم يُكوّن رؤية شبيهة برؤية أوروبا الغربية التي تتمثل في جعل المجتمع **غاية لا وسيلة.** لذا كان من العدل إعطاء الأولوية إلى تحليل هذا النموذج الغربي الذي كانت سيطرته عظيمة جداً على مجمل العالم، ثم تراجعت، على ما يبدو، في حقبة الانتصارات العسكرية والسياسية على الطريقة اللينينية ـ الماوية، لتعود، بعد انهيار الإمبراطورية السوفياتية، فتستأنف زحفها مركزة في الولايات المتحدة الأميركية، وتسجل النصر، في وقت كانت أوروبا فيه تفتقر إلى إرادة العمل، واليابان تبدو مشلولة.

أزمة التمثيل

لقد نشأ نموذج التحديث الغربي حول تحديد يشرح بمصطلحات اجتماعية حصراً جميع مقولات التنظيم والفكر الاجتماعيين، أي الوظائف التي يشغلها الفاعلون والمؤسسات من أجل ضمان بناء المجتمع وقدرته على التكيّف مع التغييرات الضرورية. هذا النموذج المألوف منذ قرن ونيّف يُولي أهمية كبرى **للتمثيل**، بمعنى أنه يُفترض بالقوى السياسية أن تمثل الفاعلين الاجتماعيين، وبنوع خاص، الطبقات الاجتماعية. في حين أن تمثيل أحد الأشخاص، في مجال مختلف، يكون بالدلالة على الوظيفة **الاجتماعية** التي يشغلها هذا الشخص وعلى بيئته **الاجتماعية**، حيث

(*) الجماعات التي تلبّست صفات الغرب وثقافته في بلدان الاستعمار.

يفترض أن تبيّن الملابس والمواقف وسواها موقع الشخص الاجتماعي، وبقدر ما يمكن الاستدلال بوضوح على الأُطُر الاجتماعية للشخص الممثل يمكن التبصّر بمميزاته الشخصية. أما اليوم، فقد عفَّ الزمن على هذه الصور المحددة اجتماعياً، وباتت الإحالات إلى البيئة الاجتماعية غير مباشرة، بخلاف الميّزات الفردية التي تعززت إلى حد إحياء نوع أدبي كان قد أهمله المؤرخون هو السيرة الذاتية. عندما يكف الرسام عن تصوير أحد الوجهاء أو إحدى الراقصات، ويعمد إلى رسم النظرة التي يصوّبها إلى الواقع بدلاً من الواقع عينه، لا تعود أعماله تصويرية. إن الفردانية تفرض نفسها وتنسلخ عن كل بيئة اجتماعية حتى اللحظة التي يتجه فيها كل شكل من أشكال التمثيل نحو الزوال.

وإليك مثالاً آخر يوضح أزمة التمثيل هذه، وإن يكن دون سابقه أهمية: لقد كانت الدرجة ـ كما أشار جورج زيمل (Georg Simmel) ـ تُبرز اختلافات فردية داخل نماذج اجتماعية مفروضة، فلما استقلّت عن التراتبية الاجتماعية، مع أوائل كبار مصمّمي الأزياء في القرن العشرين، لم يعد اللباس المعتبر على الدرجة حكراً على أي طبقة اجتماعية، وإنما أصبح تأويلاً لجسد المرأة، وإذا كان إيف سان لوران يسيطر، بمثل هذا الوضوح، على مصمّمي النصف الثاني من القرن الفائت فلأنه تجرّأ أكثر من سواه على إلباس جسم عارٍ. حتى الذين لم يحذوا حذوَه لم يعودوا إلى تمثيل هذا النمط الاجتماعي أو ذاك، بل ابتكروا ما هو خارج على المألوف، وتلاعبوا بالألوان والأشكال تلاعباً فيه من المجازفة ما يسّر مجال نعتهم «بالطليعيين».

وليس يقف الأمر عند حدود المثلين الواردين أعلاه، إذ إن التمثيل لم يعد مطلوباً في أي مكان، لا بل أصبح علامة تخلف. لقد خرجنا، في هذين المجالين كما في مجالات أخرى، مما أطلق عليه

تسميةً بات يمكن الآن فهمها بشكل أفضل: تصور **اجتماعي** للمجتمع يتحدد فيه كل فاعل بوضعه الاجتماعي، فرداً كان أم جماعة. من هنا الانطباع الذي يتكوّن لدينا اليوم بأننا نوغل في «التجريد» ونفتقر في ارتيادنا المجتمع إلى مرشد ودليل.

جميع مقولاتنا في وصف المجتمع وتحليله أدركها التشوش مع زوال الواقعية الاجتماعية، بدءاً بالرواية وانتهاء بالهندسة المعمارية. لقد أنتجت السياسة والاقتصاد، خلال هذه الفترة الطويلة، إبداعات ثقافية واجتماعية قيّمة للغاية. وعلينا ألا ننسى هذا الإرث، إلا أنه يجب أن نبتعد عنه، أيضاً. إن العلوم الاجتماعية تشكو من قصور بالغ الخطورة، يتعيّن تداركه، فهي مافتئت، أكثر الأحيان، تتكلم على واقع اجتماعي بمصطلحات لم تعد تتلاءم مع النموذج الثقافي الذي نعيش فيه منذ نهاية القرن التاسع عشر. لقد أوفت السوسيولوجيا الكلاسيكية إلى نهاية الطريق، ومن المفترض أن يكون التشكيك بالمقولات التي قامت عليها أحد انشغالاتنا الرئيسة. يجب أن تُخلي سوسيولوجيا الأنساق (sociologie des systèmes) المكان لسوسيولوجيا الفاعلين والذوات الفاعلة (sociologies des acteurs et des sujets).

على أن هذا الإخلاء ليس بالأمر اليسير، لأن النموذج الأوروبي وجد أصفى تعابيره في العلوم الاجتماعية التي تتحدد بقدرتها على تفسير التصرفات الشخصية بعمل النظام. لقد أجاد كثير من الحقوقيين ـ المؤسساتيين تحديداً ـ بدءاً بموريس هوريو (Hauriou)، وانتهاء بجان كاربونييه (Carbonnier) ـ وهو اختصاصي في القانون الخاص ـ في تصوير التوجه الذي سيطر منذ البداية على السوسيولوجيا سوسيولوجيا دوركهايم. إن قمة نجاح السوسيولوجيا تتمثل في فضحها أوهام الفاعلين الاجتماعيين وتصويرها لهم وراء كل مظهر حرّ آليات اجتماعية خفية تقرر تصرفاتنا: قل لي ما هو أصلك

الاجتماعي أقل لك المسيرة التي ستقطعها في النظام التربوي. حدد لي مهنتك ومدخولك أقل لك ما هو اختيارك السياسي العقلاني، حتى وإن كنت لا تتبعه دائماً. كل دراسة تصدر كانت تبدو وكأنها تقضي على وهم ما، وتتيح لجمهور واسع أن يكتشف أهمية التفاوت الاجتماعي والتناضد الاجتماعي (stratification) والحراك الصاعد أو الهابط. وإذا كان الجمهور يملك معرفة عفوية بهذه الأمور فإن الدراسات العلمية راحت تدعمها على نحو مستساغ. أما الدراسات الاقتصادية فغالباً ما تطابقت مع دراسة الخيارات العقلانية، مما أتاح لها استبعاد بعض المتغيّرات البالغة التعقيد والتي أسيء تحديدها للغاية ـ كمتغيّرات الذاتية ـ والتفرغ إلى دراسة العلاقات بين عناصر النظام الاقتصادي.

لا شك في أن وجهة النظر «الاجتماعوية» هذه لم تنتصر يوماً على السوسيولوجيا بالكامل، لكنها كادت، منذ دوركهايم وحتى بارسونز[*] (Parsons)، أن تحتل فيها مرتبة الصدارة، على الدوام، وقد واصلت قطف النجاحات حتى أيامنا بإظهارها التفاوتات الاجتماعية، على نحو أوضح، لكن سيطرة السوسيولوجيا «الكلاسيكية» آلت إلى التلاشي والزوال، وإن يكن ذلك بسبب انحلال المؤسسات والمعايير أكثر منه بتأثير من النقد الفكري.

ميتات المجتمع الأوروبي الثلاث

لقد كان نموذج التطور الغربي يتسم بفاعلية وفظاظة مطلقتين. ولطالما استغل تقدمه لكي يغزو العالم، مضيفاً إلى مغانم الاستعمار مكاسب التصنيع المستند إلى تطور المعارف التي كانت الجامعة

(*) عالم اجتماع أميركي (1902-1975).

الألمانية في القرن التاسع عشر أفضل أداة لها. إلا أنه لم يكن في وسع هذا النجاح، مهما كان مثيراً، أن يستمر على الدوام، والمرحلة التي نخرج منها لا تمثل أوجَهُ، بل تداعيه وانحلاله.

يمكننا، وسط تعدد المسالك التاريخية وتعقدها، أن نتبيّن مسارات ثلاثة كبرى للأزمة هي: **1)** فقدان التوترات الدينامية، **2)** الإذعان إلى دكتاتورية قمعية، **3)** انحلال الإرادوية في اقتصاد السوق.

إن تنوع هذه التطورات التي صدر أولها عن روح ديمقراطية بالإجمال، بخلاف الثاني الذي انطبع بروح لاديمقراطية صريحة، في حين أوجد ثالثها المجتمع الجماهيري(*) (société de masse)، يجب أن يُذكرنا، لحظة يجري استعراض هذه التيارات الكبرى في التاريخ المعاصر، بتعقد المجتمع، بالمعنى الأوروبي: فقد كان هذا المجتمع خاضعاً لتجاذب صراعات اجتماعية راديكالية، وفي الوقت نفسه، وليد عمله وانضباطه وقادراً على تنظيم ذاته بإحكام.

أ ـ إن أقل ما اتخذه هذا الانهيار من أشكال مأسوية ـ وأكثرها إيجابية أغلب الأحيان ـ هو شكل التطور في اتجاه الديمقراطية (démocratisation) لمجتمع وجدت فيه النزاعات الأساسية حلولاً أو وساطات مؤسساتية. وخير شهادة على هذا التطور هو تاريخ الحركة العمالية في المجتمع الصناعي: فقد تسبب استغلال البروليتاريا بإطلاق حركة اجتماعية غالباً ما كانت مشحونة بعنف مفروض ومطلوب، في آن، لكنها تمكنت من حمل بريطانيا العظمى وألمانيا،

(*) مجتمع يتميز بالتخصص الشديد في الأدوار والمراكز كالمجموعات الاجتماعية والسياسية التي نمت بنمو التصنيع على أثر تفكك المجتمعات الشعبية والمحلية، وتتميز بالسلوك الجماهيري والثقافة الجماهيرية. وقد تحوّل هذا المجتمع بعد عام 1960، حسب قول حنة أرندت، من مجتمع إنتاجي إلى مجتمع استهلاكي تطغى فيه المؤسسة على الفرد.

أولاً، ومن بعدهما الولايات المتحدة الأميركية وفرنسا، على إقرار عدد من الحقوق الاجتماعية، بفضل وصول حكومات من جهة «اليسار» إلى الحكم، أي متضامنةً مع الحركة **النقابية** أو متأثـرة بها. لقد تم تجاوز الهيمنة الاستعمارية من قِبَل حركات **التحرير القومي** التي تمكنت من قلبها في النهاية، متخذة أكثر الأشكال تنوعاً: حركات قومية مسلحة؛ حركات لاعنفية على الطريقة الغاندية؛ تحالف الشيوعيين والقوميين، وهو تحالف نموذجي فرض نفسه في جزء كبير من العالم. وقد خلصت **النسَوية** (féminisme)، الناشئة من الحركة المطالبة بحق انتخاب النساء في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأميركية، إلى الحصول بطريقة شبه سلميـة، وإن تكن قد أثرت في تحول الأخلاق والعوائد، بعمق، على إلغاء أشكال التبعية والدونية الأشد تطرفاً، والتي فرضها المجتمع الذكوري الأوروبي على النساء.

ب ـ لقد ارتخى وتر القوس الأوروبي، إذاً، بحيث أصبحت المجتمعات الأوروبية وتلك التي تحذو حذوها أقل ظلامة وعنفاً وأكثر انضباطاً. أما الوجه الآخر لهذه النجاحات فكان فقدان دينامية الغزو وتعاظم تأثير الوسطاء الاجتماعيين وفئات المحاسيب (catégories protégées). وقد أفضى هذا التطور إلى ولادة أنظمة ضمان اجتماعي واسعة، أمنت للعمال حماية فاعلة من البطالة وطوارئ العمل. وما لبثت أن ازدهرت لاحقاً سياسات أخرى قائمة على التضامن والنشاط الثقافي والتربية الشخصية، أدركت أكثر أشكالها اكتمالاً في البلدان الإسكندنافية.

ت ـ وفي مقابل ذلك نجد شكل الدولة **الاستبدادية**، الدكتاتورية، بل والتوتاليتارية التي مكنت الفئات العليا أو المتوسطة،

في كثير من البلدان، من قمع المعارضة العمالية والعلمانية في آنٍ معاً، وغزو المجتمع باسم القومية التي كانت تستمد الدعم، هي أيضاً، من إرادة الردع لدى القوى المسلحة وتتأسس على أيديولوجية تؤلّب وحدة الأمة أو الشعب على الأحزاب. كانت المسافات شاسعة من الدكتاتوريات الرجعية المتوسطية إلى النازية أو إلى إمبريالية اليابان العسكرية وصولاً إلى انتصارات اللينينية ـ الماوية. لكن نموذج المجتمع تهدم حيثما كان لمصلحة سلطة الدولة المطلقة. كان يلزم وقت طويل كي تنكشف، تحت أراض أحرقها عنف الدولة، بقايا مجتمع «مدني» أو براعمه المستجدّة.

ث ـ وأخيراً ثمة مسار ثالث للتشكيك في نموذج المجتمع الأوروبي، لئن كان توجهه مغايراً للأول، فهو يختلف عن هذا النوع الثاني، ألا وهو انتصار السوق، فقد راح وجود المجتمع، خلال الفترة الطويلة لانتصار الليبرالية، ينحسر تدريجياً، بحيث باتت الأسواق، ولاسيّما الشبكات المالية، هي التي تتحكم بالحياة الاقتصادية، مما أدى إلى نمو الاستهلاك الشعبي بشكل متسارع. كذلك كانت تكنولوجيات الاتصالات تسهل العلاقات ما بين مشروعات ومدن وأفراد أكثر مما تشجع على إنشاء نمط جديد من المجتمعات، حيث كان التلفاز يبث كماً كبيراً من الأخبار التي تتعلق بالبورصة في أوروبا وأميركا، والقليل من الأخبار عن حياة المشروعات، حتى عندما يكون هناك عملية دمج معينة أو فشل خطير لها نتائج مهمة على الصعيد الوظيفي. أضف إلى ذلك أن التوقعات بشأن أرباح الأسهم كانت هي التي تتسبب بمثل هذه الإقبال على البورصة، وهي حركة من شأنها أن تؤدي بدورها إلى نمو الإنتاج الذي لم يعد هو العامل الأول، بل النتيجة غير المباشرة للمشاركة في الأرباح.

أما على مستوى أكثر مباشرة، فإن المعلقين كانوا يتحدثون باستمرار عن «أزمة ثقة» تفسر هبوط الاستهلاك والاستثمار، في الوقت الذي تأدت فيه مناورات خادعة إلى زعزعة نفوذ المتعهدين ـ حتى الكبار منهم ـ بعنف. كذلك تراجعت قوة النقابات، من جهتها، بسبب ارتكازها، بنوع خاص، على الطبقة العمالية التي تشرذمت بكل معنى الكلمة...

هذا المخرج الثالث الذي عرفه المجتمع الأوروبي قاد إلى نظام اقتصادي واجتماعي، كان له أعظم تأثير في نهاية القرن العشرين، وقد وجد في الولايات المتحدة الأميركية صورته الأكمل، والتي هي صورة المجتمع الجماهيري، مما سمح لهذا البلد بأن يقتطع لنفسه مكانة مهيمنة كتلك التي كانت للنظام الأوروبي، أو بالأحرى، للإمبراطورية البريطانية، في القرن التاسع عشر. لا شك في أن الديمقراطية الاجتماعية التي سادت أوروبا وبلدان الكومنولث الكبرى، غالباً ما ضمنت بقاء نظام الحماية الاجتماعية، لكن تدخلات الدولة كانت موجهة نحو الفئات الوسطى أو صغار الأُجراء الأكثر اندماجاً، في الغالب، من دون أن تتمكن من وقف الهبوط المتسارع للفئات الأكثر حرماناً بسبب الهجرات الدولية.

لقد جرى تخصيص الكثير من أفضل أعمال السوسيولوجيا في أوروبا لتقويم عمل السياسات الاجتماعية في مجالات التربية والصحة والتنظيم المدني والتقاعد، وأكثر منها، أيضاً، للضمان الاجتماعي. وإذا كان بعض الشرّاح قد أراد تفسير الإخفاق المؤكد أو العدول المحقق على أنهما علامة نصر للرأسمالية، فهم جزئياً على حق، لأن تدخلات السوق تطغى على السياسات الاجتماعية يوماً بعد يوم، وأيضاً، لأن الشعب الميسور والمثقف يفيد بصورة أفضل من بعض التقدمات، ويعرف كيف يحصل على تعويضات مهمة، ولأن أزمة

المدرسة الرسمية تعود في جزء كبير منها إلى هرم أساليبها التربوية الموجّهة نحو تلبية حاجات المجتمع أكثر منها نحو حاجات التلامذة.

مهما يكن، فإن النموذج الأوروبي، في مستهل هذا القرن، وفي الوقت الذي تنضم فيه إلى عضوية الاتحاد الأوروبي بلدان شيوعية سابقاً كانت الإدارة التي تمارسها الدولة فيها قد اتخذت أشكالاً غير مجدية على الإطلاق، هذا النموذج يتفكك على نحو متسارع، في ما عدا الحالة الخاصة **بدولة الرعاية**.

بروز الديمقراطية

إن طور التحديث الأول هو الذي جرى فيه تطبيق المقولات السياسية في كل مجالات الحياة الاجتماعية، حيث كان الهم الأول تأمين النظام ضد الفوضى، والسلام الداخلي ضد العنف وسلامة المجتمع ضد استبداد الأمير أو القائد العسكري.

إن الدولة القومية ـ وهو تعبير يختصر أهم ابتكار سياسي داخل النموذج الأوروبي ـ تستحق مجدها، لأنها تجاوزت الملكيات المطلقة، وأسست مجموعة سياسية هي الأمة التي أنشأت روابط متينة مع المجتمع المدني. إن مفهوم **المواطنية** (citoyenneté) يرتكز على الاعتراف للمواطن بحقوق سياسية، في حين لا ينطوي مفهوم **الدولة القومية** على أي إحالة إلى الديمقراطية. لكنه اقترب منها عندما أعطى البلدُ المذكور، أي بريطانيا العظمى، قبل سواه المجتمعَ المدني، أي الاقتصادي، استقلالَه وجعل منه قاعدة شرعيته. أما البلد الآخر الذي ابتكر الدولة ـ الأمة، أي فرنسا، فلم يضم إلى الدولة والأمة إلا الشعب، وهو مفهوم من ابتكار الدولة، يجعل من المجتمع ظلاً لهذه الأخيرة، مادام يشكلان وحدة. إن ذاكرة الفرنسيين التاريخية تقرن بطيبة خاطر بين الثورة ونابليون في مرحلة مركزية من تاريخها كان

فرنسوا فوريه (François Furet) يبسطها حتى نهاية القرن التاسع عشر، أي حتى انهيار فرنسا المزارعة، فرنسا البورجوازية والمواطنة.

على أن الدولة كانت، في كثير من البلدان الأخرى، دون ذلك قوّة أو أنه لم يكن لها وجود قط، وما حمل النزعة القومية على منح الدولة شرعية قوية إلى حد جعلها تذوب فيها كلياً وتنظر دائماً في اتجاهها أكثر منها في اتجاه المجتمع، إنما هي إرادة تكوين أمة.

وعليه، فالديمقراطية **لا تشكل دائماً جزءاً** من نموذج المجتمع الأوروبي، بخلاف الثورة التي هي إحدى مكوّناته المهمة. هذه الملاحظة تنطبق، بشكل أوضح، على البلدان التي لم تتكوّن فيها الدولة القومية، بل ظلت أسيرة إمبراطورية ما، شأن ما كانت عليه الحال في النمسا والمجر. أما في الولايات المتحدة الأميركية، فلم يكن للديمقراطية إلا وجود محدود، بدليل أن مشكلة هذا البلد الرئيسة، أي وضع السود، قد أدت إلى حرب أهلية ولم تجد حلها إلا في الربع الأخير من القرن العشرين نتيجة عمل كان، في الوقت نفسه، ديمقراطياً وثورياً وشعبوياً (populiste).

لقد ضعفت الديمقراطية في فرنسا بسبب رفض منح النساء حق الانتخاب مدة طويلة، وغالباً ما استُخدمت لشرعنة حكم الأوليغارشيات أكثر منها لإنشاء نظام سياسي تضبط فيه الأكثرية السلطة التنفيذية من خلال التمثيل البرلماني أو الاستفتائي.

قد نُغرى بالقول إن الديمقراطية، على انطباعها الشديد بالأوليغارشية والطبقة الحاكمة، كانت واقعاً بريطانياً أكثر منه أوروبياً، أي إنها انتصرت في بلد إمبريالي أكثر منه قومياً، نظراً إلى بقائه محدداً باتحاد عدة أمم، مما يعزز الفكرة القائلة إن الأمة والديمقراطية مفهومان متعارضان أكثر منهما متكاملين. وقد أثبت الفرنسيون ذلك في الفترة الأخيرة، حيث تحرك الرأي العام المستنير

والمدعو إلى الاختيار بين مفهومي الجمهورية والديمقراطية، في اتجاه المثال الجمهوري، بوضوح متزايد، مبدياً قلة اهتمام بالمساواة التي تمثل قيمة الديمقراطية المركزية. وهكذا، فعندما نفد الوحي الذي فيه من الثورية والقومية أكثر مما فيه من الديمقراطية، والذي قاد فرنسا نحو التحرير بقيادة الجنرال ديغول والحزب الشيوعي مجتمعين، لم يحل مكانه تطور نحو الديمقراطية الاشتراكية.

وبخلاف ما يُظن، فإن الدولة القومية التي لم يكثر الحديث عنها إلا منذ أن بدأت تطلق النذائر كل يوم بقرب زوالها، تدين بأهميتها المستديمة إلى مقاومتها العولمة بالذات، لأنها كانت ولاتزال هي التعبير السياسي عن المجتمع، بالمعنى القوي الذي يعطيه النموذج الأوروبي لهذه الكلمة.

بمثل هذه المصطلحات يقتضي الكلام على **الحركات الاجتماعية** التي تحتل، هي أيضاً، مكانة محورية في نموذج المجتمع، مادام هذا النموذج يقوم على تركيز ضخم للموارد، وتكوين نخبة قيادية دينامية، ونزاعات تصل إلى حد القطيعة. وإذا كانت مصطلحات الثورة تصلح أكثر من مصطلحات الديمقراطية لتحديد المساحة السياسية في الدولة ـ الأمة، فإنها أصلح من ذلك أيضاً، بالنسبة إلى الحركات الاجتماعية، حتى لقد أمكن استعمال كلمة ديمقراطية من قِبَل الحركة الشيوعية التي لم يستطع مركزها ـ أي النظام السوفياتي ـ يوماً الادعاء جدياً أنه حكم ديمقراطي. وما كانت تعنيه هذه الكلمة يومذاك هو أن الحركة تهتم بتأمين رفاهية الشعب، أو بالأحرى، بتدمير أعداء الشعب، مما جعل منها لفظة رديفة للثورة، لا تمت بصلة إلى فكرة حكم يتكوّن ويتحول من القاعدة إلى القمة.

على أننا، بالمقابل، شهدنا تكوّن تحالف للحركات الاجتماعية مع الديمقراطية، وأول ما كان ذلك في بريطانيا العظمى، حيث ترسّخ تحالف الحركة النقابية والديمقراطية بفضل الفابيين(*) (Fabiens) ونظرية الديمقراطية الصناعية التي انبثقت منها ديمقراطية ـ اشتراكية تطوّرت في مكان آخر نحو الشيوعية، كما قطعت في سواه كل ارتباط لها بالحركة العمالية، لكنها، في بعض الحالات، ولاسيّما في الحالة الإسكندنافية، ضمنت تحالفاً مستديماً ما بين حركة نقابية قوية وديمقراطية مساواتية.

أما الحالة الفرنسية فكانت أقل إشراقاً، إذ بقيت شخصية جان جوريس (Jaurès) هي الأعلى مقاماً ـ مع أنه لم يصل إلى قيادة الحزب الاشتراكي لأنه كان بالقدر نفسه من القوة نائب عمال مناجم الفحم الحجري في كارمو (Carmaux)، ومدافعاً عن القضايا الديمقراطية الكبرى ودرايفوسياً(**) ناشطاً. إن حالته شبه الفريدة تلك، تشير إلى ضعف الروابط بين الحركة العمالية والديمقراطية.

لقد كانت حركات التحرير القومية تقدم مشهداً غير متجانس، فهي نادراً ما تستلهم الديمقراطية، على الرغم من أنها تحظى بدعم تيارات رأي ديمقراطية، أو بالأحرى ثورية، في عواصم المستعمرات.

لن نتطرق، إلا في الفصل الأخير من هذا الكتاب، إلى حركة

(*) نسبة إلى الحركة الفابية التي أنشأها الجنرال الروماني كوينتوس فابيوس مكسيموس فرّوكوسوس الملقب «بالحذر». وهي حركة اشتراكية إصلاحية نشأت في بريطانيا العظمى، عام 1884، إثر انشقاق الحركات النقابية، ودعت إلى العمل على تطوير القضية الاشتراكية بوسائل عقلانية لا عنفية.

(**) مناصراً للضابط الفرنسي اليهودي درايفوس (Dreyfus) الذي أثارت قضيته جدلاً كبيراً في مطلع القرن العشرين.

النساء التي كانت وتبقى حركة ديمقراطية، في العمق. لكن من واجبنا التذكير هنا بأن هذه الحالة تختلف عن الحالات الأخرى تماماً، طالما أن تطوّر الحركة المذكورة حصل بصورة أساسية بعد انهيار النموذج الأوروبي.

عودة السياسي

على أن التحليل النقدي للدولة القومية يجب ألا يُنسينا أنها تندرج ضمن النموذج الذي أسميه **المجتمع**، في حين أن أنماطاً أخرى للدولة لا تنبو عنه وحسب، بل تجهد من أجل تطويع مظاهر المجتمع كلها لبناء سلطتها الخاصة. إن القومية هي فرض مصالح الدولة على الأمة وعلى مجمل المجتمع. أين يعبر الحد الفاصل بين الدولة ـ الأمة والنزعة القومية؟ إنه يعبر، قبل كل شيء، بين الوجود واللاوجود، بين قوة المجتمع وضعفه، وتحديداً، بين قوته ومكوِّناته القومية.

عندما تمس أحد البلدان اختلافات إقليمية عميقة أو تنشأ فيه حواجز لغوية أو دينية يتعذر تخطيها، أي عندما يكون التباين السياسي والاجتماعي، أو الثقافي، شديداً، تتحول الدولة القومية إلى إرادة قومية، إثباتاً لوحدة أمة غير موجودة في الواقع. إن القومية هي مشروع سياسي محض، يسعى إلى «اختراع» أمة بمنحه سلطات مطلقة لإحدى الدول من أجل تظهير أمة أو مجتمع معينين. عندما تلتهم النزعة القومية الدولة القومية يبطل كون هذه الدولة إحدى مكوّنات المجتمع، وينذر هذا المجتمع بأن يصير إلى دمار. إن القومية هي بعيدة كل البعد عن الحداثة، وخطرها مضاعف على الديمقراطية. **أولاً**، لأنها تعمل من أعلى إلى أسفل. و**ثانياً**، لأنها تستعيض عن تعقد العلاقات الاجتماعية بفعل إثبات صريح لانتماء

يتحدد بطبيعة خصومه أكثر منه بمضمونه. لقد ساهمت القوميات في هدم المجتمع، بشدة، بفرضها عليه منطق الحرب وتقسيماً يوقف سير المجتمع تقسيم العالم إلى أصدقاء وأعداء.

إن تفكك المجتمع، تفكك النموذج المعولِم الذي حرّر مساحة سياسية بحت، بحيث تحسب العودة إلى الفكر السياسي واستقلاله المتنامي (وحتى تأثيره على السوسيولوجيا) في عداد المظاهر الأبرز لتراجع نموذج التحديث الأوروبي الذي كان مفهوم المجتمع محوره وانهياره. إن عودة السياسي ليست عودة إلى البراديغما السياسية التي سبقت البراديغما الاجتماعية، بل إن سقوط هذه الأخيرة هو الذي يولد السياسي من جديد، ولكن، هذه المرة، كنسق فرعي (sous-système).

هذه العودة إلى فكر نوعي يتركز في السياسي هي مظهر لأزمة المجتمع الأوروبي الطراز، مظهر من الأهمية، بحيث لم يعد في وسعنا تقديم هذا المجتمع من دون أن نذكر بهذا التغيير الحاصل داخل الفكر الاجتماعي والذي كانت نتيجته الرئيسة تطور التحاليل والنظريات التي تتركز حول الديمقراطية.

على أن الشكل الأكثر مشهدية لتحول الفكر الاجتماعي هذا وعودة المفهوم السياسي كان في فرنسا، لأن فرنسا، بخلاف إيطاليا وبريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأميركية، لم تكن منذ زمن طويل قد أنجبت مفكراً سياسياً مهماً. كان توكفيل ومعاصروه قد شكلوا، في بداية القرن التاسع عشر، المجموعة المهمة الوحيدة من المفكرين السياسيين في تاريخ الفكر الفرنسي، بحيث ألفى إيلي هاليفي (Halévy) نفسه في عزلة شديدة عندما اعتزم، في نهاية القرن نفسه، إجراء تحليل سياسي محض.

أما السبب الرئيس لغياب الفكر السياسي هذا في فرنسا فهو الأهمية المعطاة للثورة الفرنسية والإمبراطورية، وأيضاً، لتأثير مؤرخي الثورة «الاجتماعيين» الذين نذكر منهم ألبير ماتييز (Mathiez) وجورج لوفيفر (Lefebvre)، بنوع خاص. هذه السيطرة لتأريخ (historiographie) «يساري» المنحى، يجمع بين السياسة والاجتماع، دفعت الفرنسيين إلى الدفاع عن مفهوم مناهضة الفاشية وإلى مقاومة مفهوم التوتاليتارية لسبب هو أن الشيوعيين الذين يشكلون المكوِّنة الأساسية لليسار، كانوا منحازين إلى الحركة المعادية للفاشية، لكنهم، في تحليلهم التوتاليتارية، كانوا من جهة اللينينية والستالينية، أي أخصام أشداء للديمقراطية. من هنا كان أعظم الأعمال أثراً في مجال عودة السياسي عمل فرنسوا فوريه (Furet) الذي فرض على أخصام يقصّرون عنه فكرياً ضرورة إجراء تحليل سياسي محض للثورة الفرنسية، مما سمح للفكر الفرنسي بالتخلي عن حذره تجاه حنّة أرندت (Hannah Arendt).

أما على الأرضية الفكرية، فإن من قاد هذا التغيير في توجه الفكر الاجتماعي هو ريمون آرون (Aron)، بكتاباته الشخصية وانتقاداته الصائبة الموجّهة ضد نقاط الضعف الفكري في التيار الألتوسيري(*) (althussérien) الذي كان يحاول عقلنة تحليل شمولي من النمط الماركسي، للمجتمع. وما ضاعف من تأثير أفكاره هو شجاعته الفكرية التي برهن عنها مراراً عديدة. لقد كان كلود لوفور (Lefort)، بطريقة أقل مشهدية، ولكن من خلال تفكير يتوقف عند أدق التفاصيل، هو مفكر الديمقراطية الذي لم تعرفه فرنسا، في الواقع، في أي من الأيام.

(*) نسبة إلى الفيلسوف الشيوعي الفرنسي لويس ألتوسير (Louis Althusser) (1918 - 1990).

وداعاً للمجتمع

إن نموذج التطور الأوروبي الذي تطابق مع مفهوم المجتمع، وبالتالي مع الفكرة التي تنفي أن يكون للاجتماعي أساس غير ذاته، هو إذاً في طريقه إلى الزوال، ولو أن بعض وجوهه تعاود ظهورها من خلال أشكال تطور أخرى. لقد كان من الوارد أن تأخذ أميركا اللاتينية وأجزاء أخرى من العالم دور أوروبا وتعيد إحياء شكل التطور الخاص بها. كان يمكن أن يحدث ذلك، لكن الجزء الأكبر من القارة آثر، إما بهدف الاندماج بالاقتصاد الأميركي أو اعتناق الأيديولوجية الكوبية، النموذج الشيوعي. على أن كلا الخيارين كان شراً من الآخر، لأن الأول يعود بالشؤم على الأرجنتين، بنوع خاص، والثاني على فنزويلا وغواتيمالا...

على أن نموذجاً يشبه نموذج التطور الأوروبي في بعض نواحيه، حتى الفكرية منها، ساد في البرازيل، بعد فشل المحاولات الليبرالية، ثم بعد دكتاتوريات فارغاس (Vargas) ومرحلة الدكتاتورية العسكرية(*). ولا غروَ، فالبرازيل بلد يُدرك أن تاريخه يتوقف عليه بالدرجة الأولى.

لكن البلد الوحيد الذي يمكن الكلام فيه على نموذج أوروبي هو تشيلي، حيث نجد تنظيماً قوياً للدولة وصراعات اجتماعية متطرفة أغلب الأحيان. وإذا كانت دكتاتورية بينوشيه (Pinochet) تبدو في قطيعة تامة مع النموذج الأوروبي، من الوهلة الأولى، فذلك حكم متسرّع للغاية، وعلينا ألا ننسى البعد الاستبدادي في الإمبراطورية الألمانية وعنف القمع الذي مارسته كومونة(**) باريس عام 1871.

(*) دامت هذه المرحلة من عام 1930 حتى العام 1985.

(**) ثورة عمالية وشعبية نشبت في باريس عام 1871، إثر الهزيمة النكراء التي ألحقتها ألمانيا بفرنسا. وقد أنشأت نوعاً من الإدارة الذاتية للمدينة دامت زهاء شهرين. لكن القوى الأمنية ما لبثت أن فرضت سلطة الدولة وسحقت الثوار بالكامل.

هذه الخصوصية تجعل من تشيلي بلداً فريداً، لكنها لا تخوّلنا القول إنه يمثل مرحلة جديدة من حياة النموذج الأوروبي.

وخلاصة القول أن هذا النموذج لم يكن لا نسخة عن الحداثة، ولا شكلاً للرأسمالية ولا حتى للاشتراكية، على كونها كلها انبثاقاً من صفوفه: لقد خلط هذا النموذج بين هذين النمطين الأخيرين من الإدارة الاقتصادية من أجل بناء نمط مجتمع ينشأ من ذاته ويشرعن ذاته بالتمام. وبعبارة أخرى، فالنموذج الأوروبي لم يقدم طريقاً ثالثاً وسطاً بين الرأسمالية والاشتراكية، بل إن نمطي الإدارة الاقتصادية هذين هما اللذان ظهرا كشكلين خاصين، مناقضين للنموذج الأوروبي.

الحرب فوقنا

يبقى، مع ذلك، أن ننظر في مظهر أساسي لذلك النمط المثالي الذي تعمدت تركه جانباً كي لا أفصله عن المشكلات التي تحتل مكانة راجحة في الظرف الراهن، أعني الحرب، مادامت تحاليل التاريخ الأوروبي كلها تعطي أهمية قصوى للصراعات القائمة بين القوى الأوروبية الكبرى من أجل الهيمنة. إن توليد المجتمعات القومية الأوروبية ذاتها بذاتها هو الذي حال دون تكوّن نظام أوروبي متكامل، وسهل عقد سلسلة معاهدات مبنية على ضرورة تنظيم المنافسة بين البلدان الرئيسة، معاهدات لم تعمّر كلها بقدر ما عمّرت معاهدة وستفاليا (1648).

لقد كانت فكرة المجتمع من القوة بحيث استطاعت صيغة شهيرة أن تؤكد أن الحرب هي السياسة التي تجري مواصلتها بوسائل أخرى. إن رؤية الحرب «المدنية» هذه التي أمكن تطبيقها على الحروب النابليونية ـ في المرحلة الأولى، على الأقل ـ عندما كان

القنصل الأول(*) ثم الإمبراطور يحملان معهما إلى البلدان المحتلة أفكار الثورة الفرنسية ومؤسساتها، لم يعد ممكناً تطبيقها في أنظمة القرن العشرين التوتاليتارية والتي تنهض حول مفاهيم الحرب والاحتلال ودكتاتورية البروليتاريا والحروب الدينية. وإذا كان قد جرى افتتاح هذا الكتاب بالتذكير بالحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عام 2001، في الولايات المتحدة الأميركية، فذلك من باب الإشارة المأسوية إلى القطيعة التي حولت هذا المجتمع القوي والمتقدم في كل الميادين، تقريباً، إلى قوّة حربية تقاتل قوى الشر باسم مهمة أوكلها اللّه إلى الولايات المتحدة الأميركية كي تخلص العالم المجبول بيده.

لقد تبدل وضع الحرب، إذاً، عما كان عليه في السابق، يوم كانت تمارس دوراً مركزياً في تكوّن الدول المرشَّدة و«البيروقراطية»، التي أصبحت فاعلات محوريات لتحديث أول ما تمثل في فرض سلطة الملك وإدارته المدنية والعسكرية على طبقة الأشراف. وما نعيشه منذ نهاية الحرب العالمية الأولى هو حركة معاكسة لهذه تحوّلت معها الحرب التي بدأت نزاعاً مسلحاً بين الدول الأوروبية، إلى مذبحة قضت على أوروبا جملة وقادت إلى سدة النصر، في عدة مجتمعات قومية، شخصيات دكتاتورية كان العنف السياسي بالنسبة إليها وسيلة وغاية، في آن معاً.

لم يكن لأي قوة سياسية في القرن العشرين من التأثير مثل ما كان للينينية ـ الماوية التي فرضت على بعض المجتمعات الحكم المطلق لدولة ـ حزب ـ جيش، مكلّفة رسمياً سحق أعداء الطبقة

(*) لقد تدرّج نابليون من جنرال إلى قنصل عام 1799، فإلى إمبراطور عام 1804 إلى حين سقوطه عام 1815.

الحاكمة. لم يقم مجتمع سوفياتي، بل كان هنالك، فقط، مجموعة آليات تُعتمد من أجل إخضاع العناصر المختلفة في مجتمع بقي افتراضياً لحكم توتاليتاري ما كان ليستمرّ لو لم يتسنَّ له إحكام السيطرة على سلطة عسكرية وبوليسية هائلة. إن اللحظة الوحيدة التي اتخذ فيها الاتحاد السوفياتي شكل مجتمع، هي تلك التي عاد فيها وطناً يموت من أجله الرجال، روساً كانوا أم من جنسيات أخرى. فقط، في ساحات معركة ستالينغراد وفي لينينغراد المحاصرة والجائعة، عاود المجتمع الروسي ظهوره من خلال النظام السوفياتي، بحيث يمكن القول إن المجتمع الروسي ظل مجتمع أموات.

لقد بطل كون الحرب تواصلاً للسياسة وشكلاً أقصى من أشكال حشد الموارد يسمح بتصادم الأسلحة والقوميات وانتصار الأقوياء على الضعفاء، والأسلحة على الرفاه. لم تعد الحرب في صلب المجتمعات، كما كانت عليه طيلة قرون التحديث الذي خضعت له قارة أوروبية استغلته للسيطرة على العالم، وفي الوقت نفسه، راحت تخلق دولاً كبرى تسعى كلّ منها إلى إفناء الأخرى. لقد أصبحت الحرب اليوم فوق المجتمعات، لأنها تعني التدمير لا المعركة، والموت لا الانتصار.

من منا يرى في قنبلة هيروشيما أداة نصر نهائي للولايات المتحدة الأميركية على اليابان؟ كلنا يرى فيها هلاك آلاف وآلاف من سكان المدينة بعصف الانفجار وما انبعث منه من إشعاعات قاتلة. إن صورة هيروشيما وناغازاكي هذه تحضر إلى أذهاننا لحظة تترك الولايات المتحدة الأميركية نفسها، بعد مقاتلتها الشيوعية والنازية من قبلها من أجل تحرير قسم كبير من أوروبا وبلاد أخرى، تنقاد بخطاب كاذب إلى بناء إمبراطورية مترامية الأطراف من جانب واحد. هكذا يخيم فوق العالم تهديد بالدمار والفوضى لا يدافع عن مصالح أي فئة اجتماعية أو أمة، ودون ذلك، أيضاً، عن حاجاته إلى النفط،

وإنما عن تصور سياسي ـ ديني يتصدى لتصور آخر نظيره.

إن الساحة التي كانت ساحة العلاقات بين «المجتمعات»، باتت اليوم خاضعة لاجتياح قوى الحرب والمال والخوف والعنف، تلك التي تقاومها الحداثة محققة نجاحات شديدة التنوّع، أعني الحداثة كما جرى تحديدها في هذا الكتاب والتي تتجسد مبادئها في مؤسسات هي، بالدرجة الأولى، أدوات صنعت من أجل الدفاع عن الحريات، كما يُفترض أن تكون حال القوانين من جهة، وأنظمة التربية العائلية والمدرسية، من جهة ثانية.

ليس المجال العام فارغاً، لكن السياسة التمثيلية لم تعد تشغله بالكامل. إننا نتقدم في اتجاه معاكس لذلك الذي كان يحلو لنا تصوّره حتى أمس الأول. لقد بقينا مطبوعين بفكرة مؤداها أن المجتمعات المحدَّثة تولي «المجتمع المدني»، وبالتالي الفاعلين الاجتماعيين، أهمية متزايدة، بحيث راحت السياسة تقترب أكثر فأكثر من النزاعات والحركات الاجتماعية، فقد اعترفت الحكومات الاشتراكية ـ الديمقراطية بعد مضي نصف قرن على انطلاق أولى الصراعات العمالية الكبرى، بحقوق اجتماعية للعمال، ولم يطل وقت حتى نشأت في قسم كبير من أوروبا وكبرى بلدان الكومنولث دولة رعاية تفوق ميزانيتها، في فرنسا، مثلاً، ميزانية الدولة القومية. لقد كان الجزء الذي نأهله من العالم يبدو محيّداً عن صراعات الدول، والنزاعات المسلّحة مخصصةً لبلدان العالم الثالث والأنظمة التوتاليتارية، لأن المخاطر التي تحيق بالبشرية من جراء تقاتل «القوى العظمى» هي من الجسامة بحيث استدعت، على حد زعمهم، عقد اتفاقية للحدّ من استعمال الأسلحة النووية ومنع انتشارها. لكن الواقع كذّب، بشكل قاطع، هذه الترسيمة التي تولي مشاكل المجتمع والثقافة مكانة أهم من تلك التي توليها للمعارك السياسية حصراً، والحرب بنوع خاص.

ما يسيطر على العالم اليوم، بعد أقل من خمس عشرة سنة على انهيار الإمبراطورية السوفياتية، هو المواجهة بين فئات إسلامية مستعدة لكل شيء، بما في ذلك الانتحار، والإمبراطورية الأميركية التي، على امتلاكها أشد الأسلحة فتكاً، لم تتوصل إلى إحكام السيطرة كلياً على أفغانستان والعراق وسواها من بلدان الشرق الأوسط.

إن قلب هذا العالم اليوم هو تلك البقعة الجغرافية المحدودة جداً، حيث يتنازع الإسرائيليون والفلسطينيون على الأرض نفسها مفضلين حرباً انتحارية على صلح يؤدي إلى إنشاء دولة فلسطينية. إن اعتداء مدريد الدامي عام 2004 يُنذر باعتداءات أخرى على أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأميركية والأراضي التي تحتلها، فيما العالم بأسره يحبس أنفاسه محاولاً أن يعرف إذا كان سيتم القضاء على خلايا قادة منظمة القاعدة أو أن قائمة الاعتداءات التي ضربت الغرب مراراً ستطول مُحدثة صدمات يتعاظم أثرها يوماً بعد يوم. لقد انتقل العالم في مستهل هذا القرن من لغة الاقتصاد إلى لغة الحرب وبات يشعر أكثر فأكثر أنه مهدد بمواجهة مباشرة. لقد كنا نتوقع انتصاراً للمجتمع المدني، فإذا بنا أمام تصادم مجموعات سياسية ـ دينية تسيطر على العالم بكامله. ولابد من الإقرار، حتى وإن كنا لا نشاطر صاموئيل هنتينغتون آراءه، أنه أفضل من لفت إلى أهمية هذه الصدامات العالمية بين الحضارات المتعارضة.

لا ندفعنَّ بالتحليل إلى أبعد مما فعلنا، إذ من العبث التأكيد أن الحقائق الاجتماعية ذابت في مِرجل الحرب. لقد قضى عنف الحروب على عشرات الملايين من الكائنات البشرية، وعلينا ألا نخلط بين تعاستهم المطلقة وذلك الشعور بالقلق والهشاشة الذي ينتاب بلداناً كثيرة تبقى الحياة فيها، مع ذلك، مقبولة جداً، بالنسبة

إلى أغلبية السكان. على أنه، يجدر بنا التأكيد، بالمقابل، أن التنظيم المؤسساتي الذاتي للمجتمعات قد ضعف، إن لم يكن في طريقه إلى الزوال. إن تمثال المجتمع الذي كان منصوباً في قلب الساحة العمومية، تكسر اليوم وأمسى فتاتاً.

لم نعد، في مواجهة قوى الحرب وأشكال العنف كلها، نؤمن بالعمل السياسي والنقابي. وحدها القوى التي ترتكز على شرعية لاجتماعية، كالدفاع عن **الحقوق الإنسانية**، يمكنها التصدي بنجاح لقوى الحرب التي لم تعد، هي أيضاً، ترتكز على مبادئ اجتماعية حصراً، تقررها مصلحة المجتمع العامة.

عندما تحصل القطيعة بين النظام(*) والفاعلين

يبلغ تفكك المجتمع في البلدان الأكثر حداثة أشكاله القصوى عندما تنقطع الصلة بين النظام والفاعل، أي عندما ينعدم التطابق بين معنى المعيار بالنسبة إلى النظام ومعناه بالنسبة إلى الفاعل. إذّاك يتخذ كل شيء معنى مزدوجاً ويريد الفرد أن يؤكد ذاته بمعارضته لغة المجتمع. إن التبصّر بهذه القطيعة ليس بمثل السهولة التي يتم بها إدراك أعمال التدمير المادية أو تزايد الإجرام، إلا أن التوصل إلى ذلك أمر ضروري إذا أردنا أن نفهم إلى أين يمكن أن يؤدي انهيار فكرة المجتمع، وبالتالي أي حاجة ملحة تحدونا إلى تكوين تصوّر آخر للحياة الجماعية ولحياتنا الشخصية.

إن أهم هذه الأزمات وأشدها وضوحاً هي تلك التي تتعلق بمكانة **العمل** في حياة كل منا، فتقليص أسبوع العمل وزيادة عدد

(*) نلفت إلى أن كلمة (système) تحتمل في هذا السياق معنيَي **النسق** و**النظام**. وقد اعتمدنا هنا الثانية من باب الشمول.

أيام العطل، وأكثر من ذلك، أيضاً، تمديد زمن التقاعد، كلها مواضيع قادت العديد من المحللين إلى الكلام على نهاية العمل. إن حياتنا التي طغت عليها ردحاً طويلاً من الزمن مشكلة الإنتاج وضرورة البقاء، يغلب عليها اليوم هاجس الاستهلاك والاتصالات، بحيث يعيش معظم الناس واقع تخفيض مدّة العمل المتسارع كانعتاق وليس كحرمان من خبرة خلّاقة.

على أن هذا الخطاب المتداول في كل مكان، والمأثور لدى الفئات الوسطى، يُثير نمطين من الاعتراضات: **الأول** يأتي من الفئات الأرفع. أوَ يمكن أن يعمل مجتمع يتصف بتكنولوجية عالية بعمّال منتدبين أو مؤقتين، فقط؟ كيف ننسى أن عدد الفنيّين والاختصاصيين والمهنيين من كل الفئات و«محللي الرموز»، كما يسمّيهم روبرت رايش، قد ارتفع بنسبة كبيرة؟ لا شك في أن هذه الفئات تجد نفسها محصّنة بكفاءتها في سوق العمل، أكثر الأحيان، لكن ما بات يهمها منذ أن أدركت أن المنشأة ربما زالت بسبب المنافسة وأنها قادرة على نقل نشاطها إلى مكان آخر أو التخلص بفظاظة من عمّالها المسنين، ليس نجاح المشروع، بل نجاحها الخاص في مهنتها وقدرتها على فهم معطيات واستكشاف مجالات جديدة. ذلك ما يفعله الباحثون، المبدعون والمهنيون في القطاع العام والجامعي أو الطبي. هؤلاء يعرفون جيداً نقاط الضعف المتعذر إصلاحها في مؤسساتهم، على الأرجح، لكنهم ينخرطون في مشاريع جديدة، أوروبية أو عالمية، أو يهاجرون من أجل التمكن من المعارف الجديدة.

أما النمط **الثاني** من الاعتراضات فيأتي من الطبقة الدنيا. لكم هو محزن أن يستمع المرء إلى الاحتفال بنهاية العمل وتمديد وقت الفراغ حين يكون عاطلاً عن العمل أو عاملاً موقتاً أو في قطاع آخذ

في تراجع، أو عندما يرى كفاءته تفقد شيئاً من قيمتها بفعل ظهور تكنولوجيات جديدة!

الواقع أننا عشنا انقلاباً في الوضع والموقف هو من العمق بحيث يمتنع علينا إدراكه تلقائياً. لقد كانت الصراعات الاجتماعية الرئيسة تنبع من علاقات العمل، أما الآن فتظهر على مستوى الاقتصاد المعولَم الذي تؤثر نتائجه في سوق العمل المحلي وتثير معارضة تجمع بين الدفاع عن المحلي وانتقاد العالمي. من مظاهر هذا الانقلاب أن أقرب الأشياء إلينا هو ما كان يتراءى لنا أنه الأبعد حتى عهد قريب. ذلك ما تفصح عنه خير إفصاح فكرة **التطور المستدام** ونقيضتها، فكرة التغيّر المناخي الذي يهدد بقلب حياة أكبر عدد من البشر، في حين تحررت أكثر تجاربنا اليومية رتابة ـ على الأقل، جزئياً ـ مما كانت تفرضه علينا من ضغوطات. كذلك ارتفعت كثيراً نسبة العمل الكفوء الذي يسمح باستقلالية معيّنة، مقارنة بالعمل العديم الكفاءة، بالرغم من ارتفاع الأعمال المؤقتة، هي أيضاً، بنسبة عالية.

إن العمل يرسم أكثر من أي وقت مضى الخط الفاصل بين القسمين المركزي والأعلى من المجتمع والأطراف المحيطة به. صحيح أن كثيرين لا يفكرون بالعمل إلا وسيلةً لضمان العُطل وتأمين الموارد عند بلوغ سن التقاعد. لكن العمل يحتل، بالنسبة إلى عدد موازٍ ـ أو يزيد ـ من الأشخاص، مكانة أهم لا تقتصر على عدد الساعات المكرسة له مباشرة. بذلك يكون التثقيف وإعادة التأهيل واستخدام التكنولوجيات أو المعلومات من صلب الوقت الحرّ. على أنه لا يصح اعتبارها مجرد تسلية. قديماً، كان هنالك شق يفصل بين أولئك الذين يعتاشون من عملهم والذين يعيشون من رأسمالهم. أما اليوم، فالفصل قائم بين من يمكن تسميتهم

اختصاصيين (أو مهنيين)، ومن لا كفاءة لديهم تستدعي تنشئة حقيقية ويتحرّكون أكثر فأكثر في قطاع الخدمات.

ثم، هلاّ فكرنا بالبقع السوداء التي تمتد على خريطة العالم، حيث الإنتاج يشكو من الضعف والشعب لا يعيش إلا من المساعدات الخارجية والمتاجرة بالبضائع المحظورة أو سوى ذلك من النشاطات غير المشروعة، كإنتاج المخدرات وتهريبها وبيعها؟ لم يعد العالم الاقتصادي ذلك الكل الواسع الذي يتأكد فيه كل فرد من الحصول على عمل وأجر. إن بوار المناطق الصناعية آخذ في الاتساع، لكن حراك الفنيين الأكفاء، أيضاً، في ازدياد. والعمل يمتنع على كثيرين، في حين يمنح آخرين المبرر الأساسي لحياتهم. هذا الانفكاك الحاصل بين الاقتصاد والعمال، بين النظام والفاعل هو حقاً أفضل تحديد للأزمة الراهنة. إننا نشهد انحلال منطق الأسواق الذي يتحكم بالمشروعات، وحماية المهن التي يطمح إليها الأجراء. لكن العولمة ستجبر جميع البلدان، المصنِّعة منها وغير المصنِّعة، على زيادة عائداتها، وبالتالي على استخدام «مواردها البشرية» وكفاءاتها بشكل أفضل، وعلى رفع مستوى إنتاجها.

على سكان البلدان المصنِّعة والغنية، إذاً، ألا يطمئنوا وقتاً أطول إلى نوعية إرثهم، فقد بدأت آفة انتقال الصناعات إلى أماكن أخرى تضربهم بقسوة. لكن، أوَليس من المتوقع - بل من المنطقي - أن يتغلب أولئك الذين يعملون كثيراً ويكسبون قليلاً على الذين لا يعملون كثيراً ويتقاضون أجوراً مرتفعة؟ إلا أنه من الأسهل علينا التنديد بالمساوئ التي يشكو منها العالم الثالث من أن نخفض الحواجز التي رفعناها من أجل حماية إنتاجنا الزراعي أو الصناعي...

مختصر القول أن العمل، في حياة معظم الناس، لم يفقد شيئاً من الأهمية التي كانت له في عز المرحلة الصناعية. لكن ما يخفى

على أنظارنا هو حضارة العمل. وقد تكلم يورغن هابرماس، في هذا الصدد، على انفكاك مضمون الحضارة التاريخي عن مضمونها الطوباوي.

ما قلناه عن العمل للتو قابل للتعميم أو، على الأقل، للانسحاب على مجالات أخرى مهمة في الحياة الاجتماعية، فحيثما نظرنا وجدنا الانفكاك عينه بين معنى هذا النشاط أو ذاك بالنسبة إلى المجتمع، ومعناه بالنسبة إلى من يمارسه، لكن المعنى يميل، على الدوام، إلى أن يكون أضعف بالنسبة إلى المجتمع منه بالنسبة إلى الفاعلين أنفسهم. نحن، إذاً، نعيش في مجتمعات غير راضية عن ذاتها، لكن كل امرىء يكوّن لنفسه فيها مشاريع وتوقعات أكثر إيجابية. وهذا الوضع هو نقيض ما عشناه طويلاً، حيث كان الأفراد يستسلمون إلى أفكار مُحزنة في مجتمع هو أقرب إلى الرضى عن ذاته. إننا، باختصار، نشهد انتقال قيم من المجتمع إلى الأفراد وندخل، عندما يمكننا الدخول، إلى شكل جديد من أشكال العالم الاقتصادي.

لنأخذ مثال المدرسة: إن الآراء بشأنها مازالت مبهمة والخيارات شديدة الصعوبة، فقد أوكلت إلى المدرسة في الكثير من البلدان، ومن جملتها فرنسا، مهمة إعداد تنشئة اجتماعية للعمال والمواطنين. والمدرسة نفسها تقول إنها ليست مطالبة بأخذ الفروق القائمة بين التلاميذ في الاعتبار، مما قد يقودها، في اعتقاد ممثليها، إلى مضاعفة الاهتمام بالتلاميذ الأكثر نشاطاً والقادمين من أوساط ميسورة. إنها ليست في خدمة التلاميذ، ولكن عليها أن تساعدهم على تحصيل المعارف العامة واحترام تنظيم المجتمع والأمة واكتساب حس الانضباط. تلك كانت روحية المدارس الثانوية الألمانية والفرنسية، في فرعيها الأدبي الكلاسيكي والعلمي، قبل الانقلاب

الذي أحدثه ظهور النازية في ألمانيا. هذا التصور يختصره بوضوح تحديد التربية بأنها عامل تنشئة اجتماعية، وكذلك الفكرة المكملة التي تعتبر أن التنشئة الناجحة هي التي تنشىء أفراداً أحراراً ومسؤولين. وهو يدين بازدهاره المديد إلى واقع الاحتكار الذي تمارسه المدارس الثانوية الرسمية كما إلى جودة نوعية المدرّسين المهنية في ظل وضع اقتصادي يضمن للأكثرية الساحقة من التلاميذ مكاناً في عالم الكبار.

مازال هذان الخطاب والتصوّر، بشأن الحياة المدرسية، قائمين. لكنهما في حالة بلبلة، والشكاوى تنهال من كل صوب. لم ينجح الجدل الفرنسي حول العلمانية إلا في زيادة الفوضى. كيف لايزال في الإمكان اعتبار التلميذ مجرد عضو مستقبلي في المجتمع، لا غير؟ أوَيمكن أن نتمادى في الضلال وسوء النية إلى حد لا نعود نرى معه أننا، برفضنا أخذ وضع التلاميذ النفساني والاجتماعي والثقافي في الحسبان، ننمي امتيازات أولئك الذين ينتمون إلى بيئة مثقفة، ويحظون بأفضل المعلومات، وبالتالي هم في وضع يؤهلهم لإعداد مشاريع مستقبلية؟ أما ينبغي أن تكون لدينا شجاعة القول إن المدرسة التي يُفترض بها تشجيع المساواة، تتجه نحو تعزيز التفاوت بمضاعفتها العقبات على طريق الأقليات الثقافية والقادمين من أوساط محرومة، كما يؤكد، في الحالة الفرنسية، التضاؤل المتواصل داخل المجتمع لعدد الأولاد الوافدين من المهاجر؟

إن المدرسين يشعرون بالاضطراب لأن عليهم أن ينقلوا معارف إلى تلاميذ لا يعير كثيرون منهم البرامج المدرسية أدنى اهتمام ويضجرون في المدرسة التي يبقون فيها أحياناً حتى ما بعد سن الرشد. على أنه يجب ألا ننسى أن عدداً من الأولاد والأهل يدركون أن مستقبلهم يتوقف على نجاحهم المدرسي إلى حد بعيد. وبخلاف

الرواسم النمطية الواسعة الانتشار، فإن نسبة عالية من الشابات المسلمات المحجبات تشاطرهم هذا الاقتناع، إذ إنهن يطلبن التقدم في التحصيل العلمي، ولا يرين ما يوجب عليهن الاختيار بين معتقداتهن الدينية ومستقبلهن المهني. إن الصعوبات الكبرى التي يواجهها المدرسون كثيراً ما تجعلهم يتبنون مواقف دفاعية. صحيح أن تصرفات المدرسين الشخصية غالباً ما تكون أكثر انفتاحاً وتجديداً من خطابهم الجماعي، لكن العذاب شديد من الجهتين، وهو مرشّح للتفاقم بنسبة تزايد الضغط الهادف إلى احترام الحقوق الثقافية لكل فرد، حقوق في المعتقدات الشخصية وعادات الحياة... إلخ. إن الفكرة التي تخطاها الزمن والتي تزعم أن المدرسة هي مَقدس الحياة العامة في حين أن التصرفات الدينية لا تتعدى دائرة الحياة الخاصة، سرعان ما سيصعب الدفاع عنها، لأن عدداً متنامياً من التلاميذ والأهل سيعتبرها فكرة قمعية وظالمة.

لقد أدخل معلمو المدارس إلى فرنسا اعترافاً مهماً بضرورة فردنة (individualisation) التعليم، إذ كان لديهم من الشجاعة ما جعلهم ينصحون بالحفاظ على المدرسة الواحدة من أجل تجنب المزيد من التمييز الاجتماعي القائم في المدارس الثانوية، مما يفترض فردنة التعليم، نظراً إلى انعدام تجانس الصفوف في المدرسة. ينبغي التشديد، بالقوة نفسها، على ضرورة التدرب على التفكير المنطقي، وحتى العلمي، وهو مجال قام فيه الحائزون على جائزة نوبل، أمثال جورج شارباك (Charpak) في فرنسا، بمبادرات تكللت بالنجاح.

هذا التوجه العام بالتعليم نحو التلميذ لايزال مثار سخرية البعض، وقد قادت رخاوة بعض المدرسين كما قساوة بعض المرشدين كثيراً من الأهالي والمدرسين إلى المطالبة بالعودة إلى

شكل أكثر تقليدية من أشكال التعليم، مبني على اكتساب المعارف. لكن تغيّر مفهوم المدرسة هو من العمق بحيث لا يخضع للحيثيات السياسية كل الخضوع. لن نعود إلى التصور الذي يجعل من التعليم تنشئة اجتماعية، لأن النظام الاجتماعي، أي **المجتمع**، لم يعد يقدم الأرضية الصلبة التي كانت له في الماضي، ولأن فردنة التعليم، أي الدعم المقدم إلى مبادرات كل تلميذ، باتا مطبقين في تعليم اليوم.

من الممكن تكوين استنتاجات مماثلة في قطاعات أخرى، أيضاً. لكن ما نعيشه لا يشكل انهيار قصر رملي، بل انحلال سياسة اجتماعية مركزة على المجتمع، على وظائفه وتكامله. لقد دخلنا كلنا المعبر الذي يقود من مجتمع مؤسس على ذاته إلى توليد الذات انطلاقاً من الأفراد، بمساعدة مؤسسات أدركها التحول والتغيير. وهذا هو معنى **نهاية الاجتماعي** التي أتحدث عنها في هذا السياق.

انقطاع الرباط الاجتماعي

ما من موضوع يضاهي اليوم رواجاً موضوع انقطاع الرباط الاجتماعي، فمجموعات القربى والجوار، من العائلة إلى الأصحاب فالوسط المدرسي أو المهني، تبدو كلها في أزمة حيثما كان، تاركةً الفرد، ولاسيّما الفتى والمسنّ، الغريب أو المهاجر، بلا زوج ولا عائلة في حال من الوحدة تقوده إما إلى الاكتئاب وإما إلى البحث عن علاقات مصطنعة وخطرة، كتلك المجموعات التي يُركّز زعماؤها تأثيرهم في القوة والعدائية.

ولكن، أياً تكن أهمية هذه المواضيع وخطورة الإجرام الذي يتزايد، في الواقع، فمن الاعتباطي أن تقتصر الإضاءة على جانب واحد من تصرفات الأفراد الذين يحسنون أيضاً ابتكار نشاطات جماعية أو فردية، تحقق لهم رضىً أكبر من ذلك الذي يجلبه لهم

الانخراط في مجموعات يتعيّن عليهم الخضوع إلى معاييرها. لا نتخيّلن امرءاً مُبدعاً بالكامل ولا فرداً توجهه الأسواق ووسائل الإعلام من خارج.

إن النتائج السلبية لهذا الفراغ الاجتماعي تضرب أكثر ما تضرب الفئات الأضعف والأشد تبعية: فالفئات المنفية خارج عالم العمل أو الموضوعة على هامشه، أي العاطلون عن العمل منذ زمن طويل والذين يعتاشون من المساعدات بشكل دائم، والأجراء المؤقتون أو العاملون بدوام جزئي، والعمال الفقراء، يشكلون كلهم كتلاً ضخمة، مغمورة في ظلمات التصنيفات الاجتماعية إلى حد يجعل الإمساك بها، أو حتى إحصاءها، أمراً يقارب الاستحالة.

مافتيء علماء الاجتماع في أميركا اللاتينية يتجادلون بشأن هذا الموضوع منذ زمن طويل: هل يساعد التوظيف الجزئي(*) (sous-emploi)، على تكوين جيش احتياط يمكّن الرأسمالية من ممارسة تأثير ضاغط في موضوع الأجور، أم إنه يشجع علي تضاعف عدد المهمشين المشتتين خارج سوق العمل المنظم؟ إن الفرضية الثانية هي التي أثبتت صحتها، بإظهارها واقع التهميش الحضاري وإطلاعنا، بالتالي على حقيقة تلك النزعات الشعبوية(**) التي كثيراً ما جيّشت الأجراء بطريقة بالغة الهشاشة.

ما نعرفه عن المهاجرين النازحين عن مدنهم وقراهم بحثاً عن عمل في البلدان الغنية، كالولايات المتحدة الأميركية وألمانيا، وحتى في فرنسا، يبقى غامضاً جداً، وكأن هذه الفئات ظلّت حقاً على

(*) يكون التوظيف جزئياً وفقاً لمنظمة العمل الدولية، عندما يكون العامل مؤهلاً للقيام بوظيفة أعلى من الوظيفة التي يشغلها أو يعمل بأجر متدنٍّ.

(**) نزعة سياسية تدّعي الاعتماد على الشعب والأخذ بطموحاته.

هامش المجتمع، ففي فرنسا، مثلاً، يُحكى عن «ضواح» و«أحياء» بل وعن «مجمّعات» تتألف من مبانٍ شُيّدت بتمويل من الدولة، قبل الحرب العالمية الثانية، بل بعدها، من أجل إيواء عائلات ذات دخل منخفض. هؤلاء الرجال والنساء الذين يكثر الحديث عنهم هم أناس غير مرئيين، في الواقع. وهذا الوضع يتخذ شكلاً مأسوياً حين ننظر إلى مخيمات اللاجئين الذين هجرتهم الحروب، في أفريقيا ولبنان والأردن، حيث أكثرية الشعب الفلسطيني تفتقر إلى الموارد الذاتية، ويتغلغل العنف والخوف والموت في كل مكان. إن الأعمال التي تتكوّن في ظل أوضاع كهذه تنتمي، هي أيضاً، إلى عالم الفراغ الاجتماعي حيث يكاد العمل أن يكون مستحيلاً، والموت الذي يتم إنزاله بالعدو كما بالنفس هو الجواب الأكثر ملاءمة لظروف التفكك والتهميش الاجتماعيين.

سأل باحث اجتماعي ذات يوم شاباً يفتقر إلى عمل ثابت ويمضي متنقلاً من تدريب مهني إلى آخر «ما الفئة الاجتماعية التي تكرهها أكثر من سواها؟»، فأجاب: «رجال البوليس، بالدرجة الأولى». جواب منطقي إلى حد أنه لا يستدعي أي تعليق. ـ «وبعدها؟»، سأل الباحث، فأجاب الشاب: «المدرسون والعاملون الاجتماعيون»(*)، فتعجب الباحث: ـ «ولكن لماذا؟ ألا يعملون على مساعدتك عوضاً عن استغلالك؟»، فكان جواب الشاب: «لأنهم يكذبون علينا، يخدعوننا، يدعوننا إلى الاندماج في مجتمع مفكك الأوصال». هذا الجواب يعبّر عن شعور عام يتماهى مع حالة الشعب الذي ينتمي إليه الشاب. لقد فقد العالم، في نظر كثيرين، كل معنىً، ولا يمكن للاّمعنى أن يثير إلا تصرفات حقد خالص ـ حقد

(*) الفرد المعد علمياً وعملياً للعمل في خدمة الجماعة.

على الذات والمحيط ـ أو حركة عشواء في صميم ثقافة جماهيرية تتسلط عليها صور العنف.

إن أكثر من يشعرن بفقدان معنى ذواتهنَّ، عدا العمال والمهاجرين من البلدان الفقيرة، هن النساء. هؤلاء كن دائماً يشكلن فئةً تتحدد بدونيّتها مع أنهن لا يفتقرن إلى الوظائف المرموقة. عبثاً مهد تفكك النظام القديم أمام قدوم فاعلين جدد وظهور أنماط جديدة من الثقافة والمجتمعات، لأنه قاد تدريجاً إلى الخضوع لسيطرة السوق بالكامل. إن صورة المرأة المستعملة كسلعة جنسية والخاضعة للعنف الذكوري تنطوي، بالرغم من بعض المبالغات، على قسط وافر من الحقيقة، ولم يعد في الإمكان الطعن في الاتهامات النسائية الموجّهة ضد تواتر العنف الحالّ بالنساء وخطورته.

هل نشهد نهاية الحركات الاجتماعية؟

هل يجب أن يبلغ بنا الأمر حد التشكيك في الموضوع الذي أولَيته، أنا نفسي، أهمية كبرى، موضوع الحركات الاجتماعية؟ علينا أن نعرف، أولاً، أن هذا المفهوم قد أدركه الضعف. لقد كان يذكّر، في ما مضى، بالحركة العمالية وحركات التحرير القومية والحركة النسوية. أما اليوم فقد قرأتُ في محطة المترو (métro) حيث أنزل عادةً أن تحركاً اجتماعياً حصل في صفوف فئة معيّنة من العمال «وسيتم إقفال عدد من محطات المترو حتى إشعار آخر». كيف لا يقلقنا فقدان جوهر هذا المفهوم العظيم الذي بات يُستخدم الآن للدلالة على أي تعليق للعمل، بعد أن كانت فكرة التحرك الاجتماعي تنحصر بالنزاعات بين فاعلين اجتماعيين مُنظمين، يعقدون رهانهم على التوظيف الاجتماعي للموارد الثقافية الرئيسة في المجتمع؟ ألم يكن التحرك العمالي، مثلاً، في نزاع مع عالم أرباب العمل من أجل

الوصول إلى الموارد التي ينتجها التصنيع، والتي يوليها الفريقان القدر نفسه من الأهمية؟ إن استحضار مفهوم التحرك الاجتماعي كل لحظة أدى إلى إفقاد هذا التحرك مضمونه فصار عديم الجدوى.

إن أول ما نبادر إليه، نحن الخارجين من مرحلة تاريخية طويلة سيطرت عليها فكرة المجتمع، هو التخلي عن أداة تحليل فقدت كل قوتها ظاهرياً. بعضهم سيزيد بالقول إنه آن الأوان لدراسة مسائل أكثر واقعية بطريقة أكثر إيجابية، كالمفاوضات الجماعية، والنزاعات أو إعداد السياسات الاجتماعية العامة. إلا أن عدداً من المراقبين، أنا منهم، على إقرارهم بأهمية أبحاث أكثر محدودية، يعملون على تحديد الفاعلين الجُدد والرهانات الجديدة، وبالتالي الحركات الاجتماعية الجديدة اليوم، وهي، طبعاً، حركات ثقافية أكثر منها اجتماعية. ذلك هو هدف القسم الثاني من هذا الكتاب.

خلاصة

ما يهم اليوم ليس وصف النجاح الذي أحرزه نموذج المجتمع الذي كان أداة لانتصار الغرب أو تداعيه، إنما المهم هو استبعاد تفاؤل التقدم (l'optimisme du progrès) وتشاؤم السوسيولوجيا النقدية التي لم ترَ إلا الانهيار، على حد سواء. ما يعوَّل عليه هو معرفة ما إذا كانت الفردانية التي حلت مكان المنفعة الاجتماعية كمحور مركزي للفكر والعمل، ستذعن إلى مُغريات التسويق والبرامج التلفزيونية أو سيتبيّن أنها لا تقل تطلباً وقتالية عما كانت عليه فكرة المساواة في صميم المجتمع الغربي. من السهل جداً أن نلوم الفرد المعاصر على أنانيته وإغفاله معنى التاريخ! تماماً كما كان من السهل أن نأخذ على المجتمع شغفه بالمعايير والعقل الأداتي (raison instrumentale).

يجب أن ندرك، بالتأكيد، الطريقة التي تستخدمها الدعاوة والإعلان للتلاعب بالفرد، بقدر ما ينبغي اكتشاف الفاعل الاجتماعي الحاضر في هذا الفرد بل والذات الفاعلة التي فيه، أيضاً، تلك التي تصارع ضد المجتمع الجماهيري، ضد لاشخصية (impersonnalité) الأسواق وضد عنف الحرب. لقد سعى الفكر الاجتماعي، لاسيّما في فرنسا، طيلة ما يقارب نصف قرن إلى التخلص من الذات الفاعلة، كما لو أن هذه الذات تخون خطابه المثالي وتفضل الأغنياء على الفقراء لأن الأغنياء يتكلمون بشكل أفضل. إنها معركة تافهة في وقت كانت التوتاليتارية والحروب والمواجهات فيه تسيطر على العالم.

هل يمكن أن تقود نهاية **المجتمع** إلى ولادة **الذات الفاعلة؟** كثيرون يرفضون هذه الفرضية المتفائلة. وما أطلبه منهم، فقط، هو الاعتراف بأن الرهان الأساسي لمجتمعنا هو الآتي: كيف ندافع عن حرية الذات الفاعلة الخلّاقة وننميها ضد موجات العنف واللاتوقع والتعسف التي باتت تغطي أكثر فأكثر المساحة الاجتماعية؟

الفصل الخامس

العودة إلى الذات

يبدو، من الوهلة الأولى، أن فكرة **الحداثة** لا تضيف الكثير إلى تحليل ما سميته البراديغما الاجتماعية. أمَا نسمي حديثاً ما يجري خلقه وتحويله بشكل دائم؟ ألا يجعل التناقض المعهود بين **الطائفة** (communauté) و**المجتمع** من هذا الأخير رديفاً للحداثة؟ ألا نعتقد أن الحداثة تستبعد المذابح والعروش كي تترك المجتمع يدير شؤونه بنفسه، معتبراً تلاحمه حاجة مركزية يتعيّن اتخاذها معياراً لتقييم التصرفات؟ إننا نفخر بالنظر إلى أنفسنا كمواطنين أعضاء في أمة، ومؤتمنين على السيادة، وبالتالي على الصلاحية المعترف لنا بها في صنع القانون وتعديله، كما نفخر بكوننا عمالاً يفيد نشاطهم الجماعة، أي المجتمع الذي يجزي على هذا النشاط بشتى أنواع التعويضات، ولاسيّما النقدية منها.

إن انتصار فكرة المجتمع لم يكن كاملاً مثلما كان العالم الغربي الذي تقدم على سائر أنحاء العالم بتماهيه مع الحداثة، تحديداً.

أفَيعني الكلام على «نهاية الاجتماعي»، إذاً، شيئاً آخر سوى أن «الحداثة استُنفدت»؟

يُغرى الكثير من المحللين بإعلان تقوّض الحداثة بالذات، ودخولنا في عهد ما بعد الحداثة. مثل هذا الكلام يعني، بالدرجة الأولى، تأكيد زوال كل مبدأ تاريخي مركزي لتحديد المجموعة الاجتماعية. وهو موقف فكري تترتب عنه نتائج هي من العموم والراديكالية بحيث تفيض على من يتبنّونه شعوراً بإمكانات مَفهمة (conceptualisation) تكاد تكون لامتناهية. هذه الإمكانات التي ينسبونها إلى أنفسهم، تعرضهم إلى مخاطر التفكك على الصعيدين النظري والعملي. لقد بقيت دائماً بعيداً عن هذا النهج الفكري، أياً تكن خصوبته وأهميته.

ما هي الحداثة؟

أود أن أقدم للحال تعريفاً بالحداثة يعارض بين الفكر المركز على المجتمع والفكر المركز على الحداثة. هذا التعريف تختصره خير اختصار عبارة سترِد مراراً عديدة في هذا السياق، ألا وهي أن الحداثة تتحدد بكونها ترسي **أسساً لااجتماعية** لأفعال اجتماعية، وتفرض خضوع المجتمع لمبادئ أو قيم ليست اجتماعية في حد ذاتها. ذلك ما يمكن أن يفاجئنا.

من الواضح أن مثل هذا التحديد للحداثة يقودنا في اتجاه مختلف عن ذاك المعلَن في كلمة مجتمع. لقد لفتت إلى أن المجتمعات التي هي وليدة ذاتها (autoproduites) وتتحدد بأدواتها وأعمالها، لم تكن تلجأ إلى أي مبدأ غير اجتماعي في تحليلها كما في عملها. على أنه ينبغي، مع الاحتفاظ بهذا التحليل الباطن، أن يُصار إلى استكماله بتوصيف آخر. كيف يتكوّن مجتمع «ناشط» وخلّاق وصراعي، بالتعارض مع أنساق اجتماعية منظمة بهدف إعادة إنتاجها وتحقيق توازنها وتكاملها، وهو ما نسميه طوائف ترتكز على

مبادىء لااجتماعية، سواء أكانت من النمط الديني أو التقليدي أو من كليهما معاً؟ أنقول إن الانتقال من الطائفة إلى «المجتمع» تم بفرض نخبة حاكمة سيطرتها على مجمل الحياة الاجتماعية؟ يبدو هذا التفسير ضعيفاً لأنه، إذا أمكن للعنف أن يخلق السلطة، فإنه يعجز عن خلق القدرة على التحوّل الذاتي والعقلنة، مما يقود إلى تحديد الحداثة بتدخل مبادئ مضادة للطائفية.

مثل هذه المبادىء، فقط، يمكنها إعادة النظر في النظام القائم. ولكن، ما عساها تكون هذه المبادىء؟ لقد جاءت الأجوبة شديدة التنوع عن هذا السؤال، واللائحة تطول، في حين أن المطلوب هو اختزالها إلى أقصى ما يمكن، بحيث يتم تعيين مبادئ لااجتماعية ـ هي حقاً أساسية ـ لتوجيه العمل. وقد بدا لي في ختام عملية إحصاء لما يجري اعتباره عادةً أهم مكوّنات الحداثة، أن وجود الحداثة هو رهن توافر مكوِّنتين اثنتين باعتبارهما شرطاً لوجود الحرية والإبداع داخل الأنظمة الاجتماعية التي تتجه بطبيعتها إلى تقوية ذاتها أكثر منها إلى تكوين فاعلين أحرار.

أول هذين المبدأين هو **الاعتقاد بالعقل وبالنشاط العقلي**، فالعلم والتكنولوجيا، والحساب والدقة، وتطبيق نتائج العلم على ميادين يكثر تنوُّعها من حياتنا وحياة المجتمع، كل هذه الأمور تشكل، في نظرنا، مكوّنات ضرورية وشبه بدهية للحضارة الحديثة. المهم هو اللفت إلى أن العقل لا يُبنى على الدفاع عن المصالح الجماعية أو الفردية، بل يتأسس على ذاته وعلى مفهوم للحقيقة لا يُدرك بمصطلحات اقتصادية أو سياسية. إن العقل هو أساس لااجتماعي للحياة الاجتماعية، في حين كان التعريف بالديني والتقليد يتم بمصطلحات اجتماعية، حتى وإن كانا يستندان إلى حقائق متعالية، لأن المقدس نفسه واقع اجتماعي.

أما المبدأ الثاني المؤسس للحداثة فهو **الاعتراف بحقوق الفرد**، أي إثبات شمولية تعطي جميع الأفراد الحقوق نفسها، كائنةً ما كانت أوصافهم الاقتصادية والاجتماعية أو السياسية. مثل هذه الصيغة لا تهدف إلى إقفال النقاش مرةً أخرى حول مكانة الطوائف في المجتمعات الفردانية المعاصرة، لكن ذلك لا يمنعنا من اعتبار ما نسميه، منذ عام 1789، حقوق الإنسان ـ المدرجة في العديد من الدساتير، وبطبيعة الحال، في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر عام 1948 ـ قوة تخطٍّ لكل الطوائف وكل المبادئ التنظيمية.

وعليه، نصوغ خلاصة هذا التحليل الموجز للحداثة كالآتي: إن المجتمع الحديث يتأسس على مبدأين ليسا من طبيعة اجتماعية هما: النشاط **العقلي** والاعتراف **بالحقوق العامة** لكل الأفراد. ولا تفاجئنّا هذه الخلاصة، لأن الحداثة المكتملة لا يمكنها أن تكون إلا نقيضاً للنموذج الطائفي. وكما حددتها للتو، فالحداثة لم تعد أحد أشكال الحياة الاجتماعية، بل ذلك الثنائي من القوى المتعارضة والمتكاملة التي تعطي المجتمع سيطرة كاملة على ذاته، بحيث يكون كل شيء إبداعاً، نشاطاً، عملاً، من جهة، ومن جهة أخرى، حرية لا حدود لها ورفضاً لكل ما يمكن أن يحد من حرية الفاعل من «توجيه خلقي» للحياة العامة. أليست الأحاديث التي نتداولها كل يوم عن ذواتنا كما عن الآخرين بل عن التنظيم الاجتماعي نفسه محكومة بإرادة القيام بنشاط فعال وتأكيد الحقوق الثابتة لكل فرد في وجه أنواع السيطرة، أي مبدأ المساواة بين البشر، والذي لا يمكن أن يكون له أي معنىً واقعي إلا هذا؟

هذان المبدآن يحددان الحداثة مجتمعَين، ماداما يستبعدان كل نظام اجتماعي لا ينشأ بقواه الذاتية ويكون تابعاً، مثلاً، لوحي إلهي، وذلك منتهى التعارض مع الحداثة، كما أظهرت بجلاء النزاعات

المباشرة الناشئة في العالم الكاثوليكي إبان حبرية البابا بيوس التاسع(*). إن فكرة العلمانية (laïcité) لا تنفصل عن فكرة حقوق الفرد، لأنه إذا كانت الديانات تنادي بوحي ومعتقدات ذات مرمىً شمولي، فهي لا تحدد بتاتاً حقوق الفرد كحقوق، بل بالعكس، تساوي بين جميع الأفراد في الخضوع لمشيئة إلهية أو حكمة موحاة. عندما تأمر سلطة روحية سلطة زمنية أو تختلط بها تنشأ طائفة تتحدّد بانتماء أعضائها إلى نظام معتقدات وممارسات ديانة يتعيّن على السلطة الزمنية فرض احترامها.

ولكن، ما علاقة الحداثة بطريقة التحديث الغربي؟ إن النموذج الاجتماعي الغربي هو نموذج مستمد من مبادىء الحداثة لأنه ينتظم حول فكرة مجتمع يصنع ذاته. إنه حركة، تحول ذاتي، تدمير للذات تمهيداً لإعادة بنائها. وبكلام أوضح، إنه يؤمن باستعمال العقل ويحترم الحقيقة القابلة للإثبات والنقل والتطبيق، لذا كان همه لا أن يحسن درجة تكامله، بل حظوظ الحياة والعمل، ويلبّي حاجات أعضاء المجتمع كافة.

وعليه، فالرابط بين فكرة المجتمع الغربية وفكرة الحداثة يتعزز بقدر ما يعطينا إنتاج المجتمع لذاته ثقة أكبر بقدرتنا على أن نكون حديثين. من العبث الزعم أن المجتمع الغربي يتعهد مع الحداثة العلاقات نفسها مع سائر أنماط التحديث، وأن الكل يسلكون سبلاً تخوّلهم التقدم نحو الحداثة بالطريقة نفسها، عبر أشكال تنظيم وتعبئة كثيراً ما تبعدهم عنها. هذه القربى بالذات هي ما يجبرنا على الإلحاح أكثر على الفصل بل على إنشاء التعارض بين فكرتي

(*) دامت حبرية البابا بيوس التاسع من عام 1846 وحتى العام 1878 وهي أطول حبرية في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية.

المجتمع والحداثة، مع أن ما يوحد بينهما يكاد يكون في منتهى الوضوح، لعلمنا أن فكرة الحداثة نشأت داخل المجتمع الغربي الطراز، وليس داخل الطوائف المغلقة.

إن المجتمعات التي سميناها صناعية أو ما بعد ـ صناعية لا تعزل العقلانية عن الترشيد، وهي طريقة في الإنتاج تعتمد على الحساب، لكن هدفها الرئيسي هو زيادة رقابة الربح الرأسمالي على العمل العمالي.

كذلك جرى، بالتوازي مع ما ذكرنا، الحد من الإعلان الشامل لحقوق كل فرد في المجتمع الصناعي، حيث كان يُحكى أيضاً عن حقوق اجتماعية، أي عن حقوق العمال، مما كان يؤدي أكثر الأحيان إلى تفسير هذه الحقوق كما لو كانت تفضي حكماً إلى تأسيس مجتمع العمال الذي هو مجتمع خالٍ من الطبقات. ولما كان هذا المفهوم يعاود إدخال نموذج مجتمع، فإنه يتحدد على طرف نقيض مع فردانية حقوق الإنسان. وحدها الحداثة **في حد ذاتها**، تحمي من كل خلط بين حرية الفرد والتدامج الاجتماعي.

على أن المسافة التي تفصل عن الحداثة الكاملة تبدو أبعد عندما ننظر إلى مجتمعات الحداثة الأولى، (على الأقل في العالم الغربي)، لأن العقل كان آنذاك مرتبطاً بتكوّن الدولة الحديثة «البيروقراطية»، والتي كثيراً ما كانت، أيضاً، ملكية أو أوليغارشية مطلقة، مما جعل حرية المواطن تتحدد بالواجبات أكثر منها بالحقوق.

ولكن، ما من مجتمع، حتى ولو فاق سائر المجتمعات تقدماً في المجال التكنولوجي، يمكنه التماهي بالحداثة. وما يعارض بين هذين المفهومين هو أن المجتمع، مهما كان مناقضاً للمنطق

الطائفي، يتجه نحو تعزيز ذاته، لذا يعطي الأولوية «للمصلحة العامة»، مقدماً واجبات كل فرد على الحقوق الفردية. كذلك لا يمكن الخلط بين الحداثة والعقلانية الأداتية التي تبحث عن الفاعلية في الحصول على النتائج. هذا التمييز حافل بالمعاني إلى درجة أنه يحتل مكانة مركزية في الفكر السوسيولوجي، بفضل مدرسة فرانكفورت وسلسلة طويلة من أهم أعمال الفكر السوسيولوجي، بدءاً بهوركهايمر (Horkheimer) وأدورنو (Adorno) وانتهاء بهابرماس (Habermas)، مروراً بماركيوز (Marcuse).

لكن التحديث، أي تحديث، بالمقابل، ليس هو الشرط الضروري والكافي لبلوغ الحداثة، بل إن السير نحو الحداثة يكون بحمل الكثير من العناصر المستوردة من مجتمعات أخرى. لا يُصنع الجديد أبداً من الجديد الخالص، بل من القديم، أيضاً. الحداثة هي عملية خلق تتجاوز مجالات تطبيقها، لأن لهذه كلها وجهاً آخر هو وجه إعادة تأويل ماقبل ـ المحدَث. إن فكرة المجمتع هي دائماً مركزة في ذاتها، سواء في تصور من يعالجون وظائف التصرفات وجدواها أو من يرون في كل مكان أدوات هيمنة ونتائجها، في حين أن فكرة الحداثة تحمل في ذاتها توتراً يستحيل تجاوزه بين العقل وحقوق الأفراد من جهة، والمصلحة الجماعية من جهة أخرى. كذلك المواطنية والحقوق المدنية هي أيضاً تعبير سياسي عن العقلانية، لكنه يتناقض مع تدامج المجتمع وتلاحمه تناقض الحقوق مع الواجبات.

علاوةً على ذلك، إن مبدأي الحداثة لا يصيران واحداً بل يمكن أن يدخلا في منافسة: فالعمل العقلي لا يكون مطابقاً دائماً للحقوق الفردية، كما إن هذه الأخيرة غالباً ما تمارس ضد الفكر العقلاني.

انتصار الحداثة

هذه العلاقات بين فكرة المجتمع وفكرة الحداثة تزداد جلاء لدى تقييمنا تطور المجتمعات المرتبطة بالحداثة: هل ينشأ بين الفكرتين من الدعم المتبادل ما يجعل الحداثة مطابقة لسيادة المصالح؟ أم يتلاشى التنظيم الاجتماعي، بالعكس، في حداثة تفرض تغييرات مستمرة؟ أم يكون الحل الثالث في انفصال مجالي الواقع أكثر فأكثر عبر حركة تحمي الدهرنة (sécularisation) والعلمانية (laïcité) كلتيهما معاً؟

لنتفحص هذه الحلول الثلاثة ونستبعدها، على التوالي: إن الأول هو الذي يرضي تماماً تشاؤم الواقعيين المقتنعين بأن المنفعة تتغلب دائماً على الحقوق والمبادئ وأن تواقُف (interdépendance) عناصر الحياة الاجتماعية هو من التوثق بحيث لا يدع مجالاً للانفتاح الذي تمثّله الحداثة، إذ يُفترض بنا، من منطلق ما ذكرنا، الاكتفاء بتحاشي المس البالغ الفظاظة بالفكر العقلاني والحقوق الإنسانية، وفي الوقت نفسه، التكيّف مع أوضاع متقلبّة وغير محدّدة، تخرج عن نطاق سيطرتنا. من شأن هذه الإمبيريقية أن تجنبنا أفدح الأخطاء، حتى ولو لم تقدنا إلى التصرّف وفقاً لمبدأ كل حداثة.

أما الحل الثاني فلا يستميل إلا أولئك الذين يُعطون الحداثة معنىً أولياً هو معنى التبدل المستمر، البعيد كل البعد عن ذاك الذي بدا لي من الضروري منحها إياه، خصوصاً وأن الفكرة القائلة إن المسائل العامة والطويلة الأمد تنحل في حاضر خاضع، هو نفسه، للتفتت تحت وطأة التبدلات المستمرة، هي فكرة بعيدة جداً عن تجربتنا المُعاشة، مادمنا نطرح على أنفسنا أكثر فأكثر مسائل جوهرية وطويلة الأمد، تتعلّق بالديمقراطية والتقاء الثقافات وحقوقنا في التدخل في الحياة البشرية. . . إلخ.

وأما الحل الثالث الذي عرفت شعبيته تجدداً في مطلع هذا القرن فيتمثل، ببساطة، في فصل الحياة العامة عن الحياة الخاصة. والمدافعون عن هذا الحل هم الذين يريدون حصر الديانة في دائرة الحياة الخاصة ويعتبرون المدرسة مقدساً يفرض على المدرّس ألا يعترف إلا بالفرد العقلاني متجاهلاً الحالة الثقافية والاجتماعية والنفسانية لكل تلميذ على حدة.

إن مبرر هذا الكتاب يكمن في اختيار حل آخر، ففي حين يجري غالباً إنباؤنا من قِبَل المتفائلين والمتشائمين، على السواء، بانتصار المصلحة والحساب وتبدل الاستهلاك المتسارع وتنوعه على نحو يجعل أكثر المجتمعات تطوراً أكثرها حداثة، أراني أدافع ليس عن الفكرة القائلة إن منطق المجتمعات الداخلي يلتهم الحداثة ويحولها إلى ترشيد وفردانية أداتية ـ وهي فكرة أصلح في الماضي منها في الحاضر ـ بل عن تلك التي تقول، بالعكس، إن نموذج المجتمع يتفتت أمام أنظارنا على نحو متسارع، في الوقت الذي تسعى مبادئ الحداثة إلى فرض نفسها بصورة أكثر فأكثر مباشرة. والواقع أن على أنقاض المجتمع تتقدم قوىً غير منضبطة من جهة، هي قوى السوق والحرب والعنف، ومن جهة أخرى، قوى الحداثة التي تشكل العقلانية والحرص على الحقوق الإنسانية الشاملة عناصرَ مركزية فيها، وهي تلقى تجاوباً وإقبالاً متزايدين من دون أن تمر بحلم المجتمع الكامل.

لقد أمسى عالمنا محكوماً أكثر فأكثر بالقوة، ولكن، أيضاً، أكثر فأكثر اهتماماً بخيارات أخلاقية باتت تحتل مكانة محورية في الحياة السياسية. لقد لبثنا، بعد نفاد السوسيولوجيا المحافظة التي ترى في المجتمع نظاماً قادراً على ضبط وظائفه والملاءمة بين الذين يعيشون

فيه ومتطلبات الأنظمة، محاصَرين طوال عدة عقود بالفكرة التي تختزل جوانب الحياة الاجتماعية كلها إلى الدفاع عن هيمنة ما وإعادة إنتاجها. هذه المقاربة النقدية أنتجت الكثير من الأعمال الرفيعة المستوى، لكنها غرقت حتماً في لولب التدمير الذاتي: أليس الفكر النقدي نفسه مفيداً لانتصار هيمنة يُظهر قدرتها المخيفة التي تتناقض مع ضعف خصومه؟ لقد انحسر ـ والحق يُقال ـ نجاح هذا الفكر منذ مطلع القرن الجديد، لكنه بقي قوياً جداً يستند إلى رفض العنف والتعسف. أما الفكر النيو ـ ليبرالي الذي يبغي، بخلافه، أن يكون دراسة «للخيارات العقلية»، فإنه يقترح مُتَعية (hédonisme) تجريبية من حسناتها أنها لا تناوىء رغباتنا لكنها لا تضمن حرية اختيار أولئك الذين يتأثرون بالتسويق. هذه المتعيّة هي أيضاً بعيدة كل البعد عما أسميه الحداثة.

علينا أن نقاطع بالكامل كل الأفكار المرتبطة بالدفاع عن النظام الاجتماعي الذي يستطيع أن يكوّن ويفرض قيماً ومعايير وأشكال سلطة وأن يحدد أوضاعاً وأدواراً، لأن الحداثة هي النقيض لخلق المجتمع ذاته.

ما نعيشه هو **تهدم المجتمع**، أي تهدم الرؤية **الاجتماعية** للحياة الاجتماعية ومجموع المقولات التي نتحصن وراءها منذ أكثر من قرن. إننا نرى مجتمعات إنتاج تنهار من حولنا وصراعات اجتماعية تتلاشى بعد ما أعطتنا ديناميتها عدة قرون من التقدم على سائر العالم. من الطبيعي ألاّ يرى كثيرون سوى أنقاض بناء عظيم جداً، وأنا نفسي لا أفتأ أشدد على عودة العنف والحرب، وقد أشرت إلى انتصار السوق على العمل والخلق. إلا أنني، من خلال هذه الغيوم الدكناء التي تغطي رقعة كبيرة من سمائنا، ألمح أيضاً ذلك الحضور الذي

يزداد إشراقاً لحداثة تتوطد مبادئها على أنقاض الأنظمة الاجتماعية، متمثلةً في الإيمان بالعقل والاعتراف بالحقوق الفردية الشاملة.

لسنا غارقين في عالم قد لا يتبقى منه إلا المصلحة واللذة، بل موضوعون أكثر فأكثر بوضوح أمام مسؤولياتنا الخاصة ككائنات حرة. لقد سبق أن قلت إن قوتين لااجتماعيتين تظهران على أنقاض الأنظمة الاجتماعية هما: القوى المُطبّعة (naturalisées)، قوى **السوق** و**العنف** و**الحرب**، وقوة الدعوة اللااجتماعية إلى **الحقوق** و**العقل**، بحكم كونها مطلقة وعامة. لم يعد تاريخنا يتحدد بوجهة سيره ونقطة وصوله المحتملة ولا بروح عصر أو شعب، بل بتصارع قوىً طبيعية هي قوى الأسواق والحروب والكوارث مع الحداثة، مع الذات الفاعلة.

لِمَ الكلام على «الحداثة»؟ لماذا لا نتكلم على «القيَم» أو، بطريقة أكثر تقليدية، على «فلسفة التنوير»؟ إنني أهرب من فكرة القيم التي تُحيل تارةً إلى تصور ديني، وطوراً إلى السوسيولوجيا الأكثر كلاسيكية، تلك التي تعتبر القيم في قمة نظام المعايير والتنظيم الاجتماعي، ولا يمكن، بالتالي، إلا أن تحيل إلى المجتمع، كلّه أشكال المقدس.

إن فكرة الحداثة تتجاوز عمل المجتمع على ذاته إلى الدلالة على مصادر الحقوق، أي على حضور الشمولي في الاجتماعي. حسن أن يذكر المضمون المُعطى هنا لفكرة الحداثة بفلسفة التنوير، لأن هذه الأخيرة، كما يُستدل من مظاهرها السياسية والفكرية، كانت، أيضاً، مفعمة بالثقة بالخلق الذاتي، وما جعلها كذلك هو تخطيها الحواجز الاجتماعية التي تحول دون الإقرار بشمولية الحقوق والعقل.

إذا كان مفهوم المجتمع قد ظل، كما أسلفت، خلّاقاً فترة طويلة فلأنه كان يستعين بالحداثة ضد الطوائف التي يسقطها، وبالتالي، بمبادئ شمولية كالعقل والحقوق العامة لكل فرد. لكن الحداثة اليوم تخطت المجتمع بدوره. ولأن السوسيولوجيا النقدية اكتشفت في عمل المجتمعات، بحق، هيمنة أكثر منها عقلانية، وواجبات أكثر منها حقوقاً، فقد بتنا نستصعب أكثر فأكثر الاعتقاد بأن الكائن الإنساني يصبح فرداً حراً ومسؤولاً باندماجه في المجتمع، في معاييره وشرائعه. إننا نشعر، بالعكس، وبصورة أقوى فأقوى، بما يعارض بين الفرد والمجتمع، وكذلك بين المجتمع والحداثة، لأن الفرد الحديث بات يتحدد أكثر فأكثر بالنسبة إلى ذاته، ولأن الحداثة هي الدعوة المستمرة التي تتعدى المعايير والواجبات الاجتماعية إلى شمولية الحقوق. ولئن أمكن أن تنكفىء هذه الأخيرة إلى مُتَعية تحرّكها التجارة كما الوسائل الإعلامية، فإن في إمكانها، أيضاً، أن تكون منطلقاً للدعوة إلى الذات الفاعلة في شموليتها المُحرِّرة.

لقد سلكت الحداثة طويلاً في كنَف فكرة المجتمع، ولا يسعها اليوم أن تتطور إلا بالإفلات منها، بل محاربتها والاستيلاء على الذات الفاعلة التي تتعارض أكثر فأكثر مع فكرة المجتمع.

إن فكرة الحداثة لا تستند إلى أي مبدأ متعالٍ (transcendental)، بل تؤكد، بالعكس، أن الحرية الخلّاقة لكل امرىء، لكل فرد أو فئة من الأفراد، هي الخير المطلق، وأنها لا تفترض أساساً غير ذاتها، مما يُفسر سبب عدم تطابق الحداثة مع هذا المجتمع أو تلك السلطة، ولا مع هذا التيار الفكري أو نمط التعليم ذاك. وكما تعززت الحداثة بالانتقال من الطائفة إلى المجتمع، كذلك تعززت بل توطدت أكثر بتخطيها المجتمع. لقد جعلها تجردها من كل دلالة اجتماعية أشبه بديانة تنفصل عن كل كنيسة وعن كل ممارسة طقسية.

من المؤكد أن لخراب المجتمع من الوجوه الإيجابية ما يعدل وجوهه السلبية، وإذا كان الفصل الاجتماعي (désocialisation) يؤدي، كما أسلفت، إلى قطع الروابط الاجتماعية، إلى العزلة، إلى أزمة هوية، فإنه يُحرر، في الوقت نفسه، من الانتماءات والقواعد المفروضة. وذلك لا يضعف الحداثة، بل يجعلها، بالعكس، قوة المقاومة الوحيدة لكل أشكال العنف وما يعول عليه في إعادة بناء المؤسسات. هذه الأخيرة لا تعود في خدمة المجتمع الذي بات يُسمّى «مصلحة عامة» أو «مصلحة مشتركة»، بل في خدمة الحرية الخلّاقة لكل فرد.

هذا التصوّر للحداثة وحقوقِ الإنسان يصطدم عادةً بخصمين: أولهما، وهو الأكثر بروزاً اليوم، يتجسد في الأوساط الإسلامية أو الآسيوية التي تنكر على النموذج الغربي كل شمول وتؤكد أن نموذجها الذي يتحدد بتصور طائفي للحياة الاجتماعية وبالحفاظ على العائلة التقليدية، أثبت أنه أكثر فاعلية من نموذجنا المُصاب بكل أشكال التفكك الشخصية والجماعية. إن كتابات لي كوان يين (Lee Kuan Yen)، سيد سنغافورة القدير والمتسلط، تمثل أفضل تمثيل هذا التوجه الذي عارضه ميشال إغناتييف (Michel Ignaticff) بتوجه فلسفة التنوير الغربية. والواقع أن هذا الفكر لا يقدم تحديداً للحداثة، بل يدافع عن نموذج آخر للتحديث يعتبره أمضى وأفعل، وهو أمر غير مقبول في ذاته.

أما الخصم الثاني فهو أقوى فكرياً ويُفترض الإصغاء إليه بانتباه تام. إنه سليل تقليد طويل يرقى إلى جان جاك روسو (Rousseau)، لا بل يتعداه إلى هوبز (Hobbes)، ويحدّد الديمقراطية بسيادة الإرادة العامة أي، بتعبير آخر، بأقصى درجات الاحترام الممكن **للسيادة** الشعبية. ومع أن هذا التصوّر هوجم يميناً من قِبَل الليبرالية

الاقتصادية، ويساراً من فكرة صراع الطبقات، فإنه لايزال طاغياً، لاسيّما في الولايات المتحدة الأميركية. وقد أصاب إغناتييف، بهذا الخصوص، حين ذكّر بالاستثناء الأميركي كما ظهر بمناسبة إنشاء المحكمة الجنائية الدولية الدائمة (tribunal pénal international permanent)، وبالتالي، بالمعارضة الأميركية لفكرة حقوق الإنسان كما أعيد تحديدها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948. والواقع أننا هنا أمام تصورين نقيضين للديمقراطية مردهما إلى تحليلين مختلفين للظروف التاريخية نفسها.

إن التصور الأميركي الذي لاقى تأييد كل الذين يُحِلّون فكرة الأمة في المرتبة الأولى، هو من القوة والبعد عن حقائق بلد عظيم ـ كما سبق أن قال روسو ـ بحيث يؤدي إلى ترك المجتمع، بما فيه من مراكز السلطة ومناطق نبذ وتقاليد وأيديولوجيات ـ ولِمَ لا مع ديانة دولته؟ ـ وإدارة نفسه باسم سيادته الخاصة من دون أن يتمكن أي مبدأ خارجي، مهما عظم، من اعتراضه. لقد كان هذا التصوّر تصوّر الثورات ومثال الأجيال الأولى للحركات السياسية بل كان مثال اليوتوبيات، مادام قد تم ابتكار أعظمها خلال فترة انتصار «البراديغما» السياسية.

لكن انتقال هذا التصور السيادي من مرحلة إلى أخرى وتغلغله في مجتمعات أقل فأقل انضباطاً من الناحية السياسية وأكثر فأكثر خضوعاً لسيطرة المصالح الرأسمالية والبيروقراطيات والنخب الحاكمة والشبكات المالية والاقتصادية الدولية، قد أفقده الكثير من قوته ولاشاه، أكثر الأحيان، في الممارسات الصفيقة للديمقراطية التمثيلية. وفي موازاة ذلك تمددت فكرة الفردانية الديمقراطية، وهي، أيضاً، فكرة حقوق الإنسان التي ترسو على تحدٍّ عميق للسلطة السياسية وكل أشكال السيطرة، تحدٍّ كان له ما يبرره طوال القرن العشرين الذي غلبت عليه، كما هو معلوم، الأنظمة التوتاليتارية والاستبدادية

وأزمات السوق. لقد أدركنا حداً من التطور يوجب علينا استبعاد كل مقاربة سيادية، وإن تكن غريبة عن التوتاليتارية، لأن مخاطرها أعظم من منافعها بكثير. إن فكرة حقوق الإنسان مقرونةً بفكرة الذات الفاعلة، هي ما يقدّم خير دفاع ضد جميع أشكال السيطرة الاجتماعية.

نهاية الفكر الاجتماعي

إن المكانة المركزية المعطاة للحداثة، أي لحرية الفاعل الخلّاقة وليس لحاجات الأنظمة الاجتماعية ووظائفها، هي نتيجة إثباتنا في الفصل السابق أننا نعيش «نهاية الاجتماعي». يبقى، لكي تكون القطيعة كاملة، أن نعمد، بشكل أوضح مما فعلت حتى الآن، إلى استبعاد أشكال الفكر الاجتماعي التي تتفق والتصور «الاجتماعي» للحياة المشتركة وتشكّل جزءاً بالغ الأهمية من التحليل السوسيولوجي.

من الضروري الاعتراف بتأثير التحوّلات الطارئة على الواقع الاجتماعي في الفكر السوسيولوجي، إذ من المفترض أن يسيرا كلاهما، سواء في مجال الأفكار أو في التصرفات الاجتماعية، نحو رؤية جديدة للحياة المشتركة كما للتصرفات الفردية التي أدخلتنا إليها فكرة الحداثة. إن موضوع نهاية الاجتماعي، موضوع الإلغاء الضروري لفكرة المجتمع، يقلب طريقة تفكيرنا وكلامنا، وهو ما نشعر به بوضوح.

لم يعد يمكننا، ولا يجوز لنا، **أن نفكّر سوسيولوجياً في الوقائع الاجتماعية**. ذلك أسهل مما يُظن، من الوهلة الأولى، مادمنا في مجتمعات أخرى غير مجتمعنا نفكر في الاجتماعي بمصطلحات **سياسية** أو **دينية**.

لقد ترافقت الصورة الراسخة، والمتفائلة بالإجمال، لمجتمع يسبغ معنىً من فوق على الحياة الاجتماعية لكل فرد بصورة تنقضها على الدوام، هي صورة مجتمع منغلق على ذاته وموقوف على لغة الهيمنة الداخلية. لكن هذا الانغلاق لم يعد اليوم انغلاق جيوش خاضعة لقائد قدير، بل انغلاق هيمنة تتسرب إلى كل أجزاء المجتمع، وخصوصاً إلى داخل الفاعلين أنفسهم ـ كما بيّن ميشال فوكو بكثير من القوة ـ في حين أدرك الضعف السلطة المركزية بسبب تعرضها لهجوم الرأسمالية التي تخوّل الاقتصاد السيطرة على المجتمع. وقد أثبتت، بهذا الصدد، أميركيات من رائدات الحركة النسَوية الراديكاليات، بطريقة مقنعة، أن الوظيفة الرئيسة للكلمات والمفاهيم التي تتيح تصوير وضع النساء وتصرّفاتهن تكمن في فرض عودة حازمة إلى نموذج علاقات التغاير الجنسي، الثابتة واللامتماثلة. ما يميّز الهيمنة، على أنواعها، هو أنها تقدم نفسها وكأنها طبيعية، أي غير مفروضة.

لقد استقت السوسيولوجيا بوفرة من هذين التصوّرين للأنظمة الاجتماعية، حيث طغت عليها خلال سنوات إعادة البناء في فترة ما بعد الحرب، أعمال تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) الذي وضع حتى أدق التفاصيل، تصميماً لمجتمع يحسن تنظيم وظائفه الرئيسة الأربع: اختيار الأهداف السياسية، واستخدام الموارد الاقتصادية، وتنشئة الفاعلين الاجتماعيين، والمعاقبة على الانحراف. وبعد انقضاء جيل، بدأت تنتشر في معظم البلدان الغربية سوسيولوجيا **نقدية** تكشف نتائج الهيمنة في الكلمات المتداولة في كل من قطاعات الحياة الاجتماعية، وأيضاً، في ما يصدر عنه من تصرفات وممارسات. أما في الولايات المتحدة الأميركية فقد قامت الحركة الطلابية ونشاطات الدعم لمطالبات السود بالحصول على حقوقهم

المدنية، والحركة المناهضة للحرب في فيتنام، بكسر الوعي الفكري الصحيح في أميركا ما بعد الحرب.

كذلك حققت «الوظيفية النقدية»(*) ـ ربما لأنها كانت تقدم مفتاحاً عمومياً للتحليل الاجتماعي بدعوتها إلى اكتشاف آليات بناء وانتقال هيمنة عامة في كل الميادين ـ نجاحاً باهراً في المنتديات الفكرية، وأعطت زخماً جديداً لنقد الأيديولوجيات والممارسات الطاغية، تلك التي فقدت الكثير من تأثيرها مع أفول نجم الماركسية التي راحت تتقلص تدريجياً إلى أن غدت محصورة بلغة الأنظمة التوتاليتارية. لكن فائدة هذه الوظيفية النقدية كانت ظاهرية أكثر منها حقيقية، إذ أي سيطرة هي المقصودة ولمصلحة من تمارس؟ إذا لم تكن هذه السيطرة سيطرة إله أو ملك ضعفت سلطته إلى حد التلاشي في المجتمعات التي لم يتوقف فيها عن إحراز التقدم العلم والبيروقراطيات العامة والخاصة وجميع أشكال المشاركة السياسية، فلا يمكنها أن تكون إلا سيطرة المجتمع على ذاته، أي سيطرة النظام الاجتماعي، خصوصاً عندما يحاول هذا النظام أن يكوّن لنفسه أسساً علمية وعقلانية. لقد اقترنت السيطرة المفروضة بالبحث عن نظام اجتماعي مؤسس على ذاته، ما يتوافق مع العقلانية الاجتماعية في القرن التاسع عشر، واليوتوبيات التوتاليتارية في القرن العشرين، كما انتقدت بالإجمال النظام الاجتماعي القديم إما باسم الوقائع الطبيعية وإما باسم النضال ضد سلطات كسلطة المستخدِمين. وإذا صح أن النظام الاجتماعي يفرض نفسه، أو يحاول فرض نفسه دائماً، بحيث نرى أخلاقيات من نوع المصلحة العامة والخير العام والتدامج

(*) تقضي الوظيفية النقدية (fonctionnalisme critique) بدراسة الظواهر الثقافية وترتيبها تبعاً لما تؤدّيه من وظائف.

الاجتماعي تولد باستمرار، فإن ما ينبغي رفضه هو الفكرة القائلة إن النظام العام يفرض نفسه بنفسه، وفي الوقت الذي يهدم فيه الانتماءات الاجتماعية التقليدية، يهدم المطالب الفردانية أو التحررية.

إن تركيز السوسيولوجيا النقدية على تعرف نشاط النساء يظهر ضعف هذه السوسيولوجيا بشكل فاضح، فبقدر ما يسهل إظهار قدرة السيطرة الذكورية وعراقتها، يقتضي الاعتراف بالنجاحات التي أحرزتها الحركات النسوية في النظام السياسي والاقتصادي، ولاسيّما في عملية مراقبة الإنتاج. إن فكرة سيطرة النظام الاجتماعي على الجنسانية، أي سيطرة صورة العائلة المبنية على ثنائي متغاير جنساً، هي فكرة شديدة الغموض وتبدو شديدة الضعف مقارنة بتلك التي تنقض السلطة الذكورية وتطمح إلى تحرر نسائي محض، وهو هدف لا يصح الخلط بينه وبين النضال ضد مجتمع يُعتبر مدافعاً عن مصالحه الخاصة، ما يخفّض مستوى التعبئة.

ولكن، فلنعد إلى الأساس. إن التخلي عن أدوات السوسيولوجيا الكلاسيكية يغدو واجباً حالما يتم استبعاد فكرة المجتمع كمبدأ تقييم للتصرفات الاجتماعية. لقد بات من المستحيل الكلام على مؤسسات ـ أقله من حيث المبدأ ـ وتصور التربية عملية تنشئة اجتماعية أو تحديد الفاعل بشبكة أدواره وما يتوقعه من هذه الأدوار، إذ ما عسى يعنيه العمل الاجتماعي، في هذه الحالة؟ ما هي التوجهات القابلة لأن تحل في السوسيولوجيا محل الوظيفية والفكر النقدي اللذين يمعنان في التقهقر كلما تفاقمت خطورة الأزمة التي تثيرها فكرة المجتمع؟

إن التوجه الأول الظاهر في الولايات المتحدة الأميركية، بنوع خاص، والذي سبق أن عرضت له بسرعة، يقضي بأن يُطبق على السوسيولوجيا تفكير من النمط الاقتصادي، يركز على فهم خيارات

الفاعلين، وبالتالي على الأشكال التي يتخذها البحث العقلاني عن المصلحة، والتي غالباً ما تكون شديدة التعقد.

وثمة مجموعة أبحاث عرفت رواجاً سريعاً، تم تخصيصها لتحليل النتائج السلبية لزوال «الرباط الاجتماعي»، والجهود المبذولة من أجل إعادة إحيائه.

أما مجال الدراسات الثالث فهو مخصّص للفاعلين أكثر منه للأنظمة، وأكثر من ذلك، أيضاً، لدراسة المؤسسة(*) (Agency)، كما فعل أنطوني غيدنز (Anthony Giddens) وفريقه اللندني. ومازالت أعمال يورغن هابرماس الضخمة والهادفة إلى استعادة شمولية من النمط الكنتي من خلال دراسة التواصل (communication) لا الوعي، تمارس تأثيراً كبيراً في هذا المجال الذي يفوق سائر مجالات السوسيولوجيا اتساعاً وابتكاراً وفاعلية. والكتاب الراهن يرتبط بمجموعة الأبحاث هذه.

إن السمة المشتركة بين مدارس السوسيولوجيا الحية كلها هي الانطلاق من الفاعل الاجتماعي وإعادة تكوين المجال الاجتماعي الذي يعمل فيه، انطلاقاً منه بالذات ومن توقعاته وتفاعلاته. لقد حصل هذا الانقلاب في الرؤية في غضون سنوات قليلة، وبطريقة مذهلة. مثل هذه الأفكار يطالعنا اليوم حيثما كان في حياتنا اليومية. إلا أنها تبقى مدعاة حذر شديد في أوساط المثقفين. ألم يكن هدف المثقفين الرئيس - خلال ثلاثين سنة، على الأقل - إبطال كل إحالة إلى الذات الفاعلة؟ ألم يبلغ بنا الأمر حد القول إن الأنظمة التوتاليتارية تحمي الفلسفات الذاتية؟ ألم يكن الفكر النقدي المطلق

(*) المؤسسة (Agency): اصطلاح يُطلق في الولايات المتحدة الأميركية على المنظمة التي تباشر نشاطاً يتصل بتقديم الخدمات، وقد تكون المؤسسة عامة أو خاصة.

يرفض الاعتراف بوجود فاعلين اجتماعيين؟ لم يكن هذا الفكر يتكلم إلا على ضحايا حتى إنه لم يكن ثمة داعٍ إلى الإصغاء إلى صوت المقهورين، لأن معنى تحركهم لن يتمكّن من الولوج إلى ضمير الفاعل أبداً. لقد قامت فرنسا بدور مهم في إنتاج هذه الأفكار التي انتشرت في الولايات المتحدة الأميركية وبريطانيا العظمى وألمانيا وبلدان كثيرة أخرى أخصها بلدان أميركا اللاتينية، وكان خط تأثيرها المحوري بنيَويةً (structuralisme) تستبعد فكر الكاتب ومقاصده، وتعتبر النص موضوعاً يقتضي دراسته بحد ذاته، دونما إحالة إلى شروط تأليفه. ولما تركت السوسيولوجيا نفسها تنساق في هذا الاتجاه المبني على مقاربة علمية للأعمال الكتابية، فقد نشأ تفاوت متزايد بين بعض السياسات الاجتماعية الواقعية وخطابات المثقفين الذين كانوا يدافعون عن معرفتهم، متصدين، في جملة ما يتصدون، لمطالب عدد متزايد من الشبان والراشدين.

لم يعد في مستطاع علماء الاجتماع اليوم إدماج هذا التصور للمجتمع بملاحظاتهم، وكيف عساهم يتكلمون على نفوذ وهيمنة كاملين للمجتمع إذا كان الواقع الذي يعاينون هو، بالعكس، واقع تفكك أنظمة التصنيف والتراتب، وواقع تكاثر أفعال انعدام اللياقة والحذر، وواقع تفشي تصرفات المجانبة والهرب أو الابتكار؟ يجب أن نبرهن عن عمىً غريب كي نبقى نحدد مجتمعنا بأنه نظام توليد للتفاوتات والامتيازات، بالدرجة الأولى. وما ذلك لأنها فكرة لا ترتكز على أساس، هي التي تستند إلى ملاحظات متكررة، لاسيّما في مجال الدراسات حول انتقاء النُخب، ولكن، كيف نعطي آليات المراقبة هذه أهمية مركزية إذا كان أول ما يلفتنا في هذا المجتمع، الذي اتسعت فيه أشكال المشاركة، هو تنوع المسالك والاستحداثات والانفتاح على العالم الدولي وتكنولوجيات الاتصال الجديدة في كل

الميادين، من العشرة المدرسية إلى التردد إلى المتاحف، ومن استعمال الصورة الفوتوغرافية إلى الحراك الجغرافي؟ من المؤكد أن الخطابات حول الحتميات الاجتماعية والرقابة التي تمارسها السلطات، بتخطيط يزداد إحكاماً، على مواطنين تحولوا إلى مجرد مستهلكين، هي خطابات يساء فهمها في المجتمعات المقسمة التي تمزقها سهام الحرب الملتهبة، والخاضعة للتغيّر المستمر.

الفردانية المُحرِّرة

لقد غزت طريقة التحديث الغربية العالم باسم المجتمع، لما تميّزت به من فظاظة وفاعلية. لكنها بدأت تفقد قوتها عندما ثار المقهورون على أسيادهم، حيث بادرت الحركة العمالية، أولاً، ثم تلتها حركات التحرير الوطنية، والحركتان النسوية والبيئية ـ وهما مرتبطتان أوثق ارتباط ـ إلى كسر نير السيطرة التي كانت تمارسها النخبة الحاكمة، المؤلفة من ملاّكين أوروبيين ذكور وراشدين.

لقد قام عمال ومستعمَرون ونساء وأقليات من مختلف الأنواع، إذاً، بإبداع **ذاتية** خاصة بهم، وبات من المستحيل الاكتفاء بالإعراب عن الأسف لاستغلال الكثير من الفئات الخاضعة للسيطرة، كما لو أنها لا تملك إلا أن تكون ضحايا، أو الاستعانة، شأن زولا (Zola)، بذكاء الشبيبة المثقفة وشجاعتها من أجل إعطاء معنىً لثورة أولئك الذين لا يسعهم إلا أن يفجروا تناقضات النظام السائد. إن الضحايا لا تعود في لحظة معينة مجرّد ضحايا، إذ تعي وضعها وتعترض وتتكلم. تلك لحظة جوهرية تم اختبارها على الأرض عندما قام عمال بارعون يعملون في المحترفات أكثر منهم في المصانع، بتحليل وضعهم متوسلين مصطلحات الهيمنة الطبقية وحددوا، بنوع خاص، حقيقة ما هم عليه: ـ إنهم عمال، وضد من يقاتلون: ـ ضد الربح، وتحت أي عنوان يطالبون بحقوقهم: ـ التطور والحداثة. هؤلاء

العمال لم يكونوا مستلبين ولا مسحوقين بالكامل، بل إن اعتمادهم على كفاءتهم وعلى مهنة معيّنة غالباً ما كان يضعهم في موقع مؤثر في سوق العمل يخوّلهم الكلام باسم حقوق عامة، كالعدالة والحرية والمساواة. وما حول مُستعمري الشعوب المقهورة إلى حركات تحرير قومية هو، أيضاً، تاريخ شبيه بهذا. وسأتطرق لاحقاً إلى وعي النساء الذي تكوّن، بصورة أساسية، عبر مطالبتهن بحرية التصرف بأجسادهنَّ.

لقد أدى صعود الذاتيات هذا إلى قلب طريقة تفكير لم تكن تريد الاعتقاد إلا بالموضوعية، بالعقل اللاشخصي، بالحساب والمصلحة، كما زاد هذا الصعود في ترسيخ النموذج الغربي في الحداثة، إذا ما اعتبرنا أن إثبات الحقوق الإنسانية، الفردية والشاملة، يشكل إحدى مكوّنات الحداثة الأساسية. وقد لاقت هذه الدعوة إلى ما يمكن تسميته الحق في الذاتية تجاوباً مضاعفاً مع دخول نموذج التحديث الأوروبي، المؤسَّس على بناء المجتمع، في أزمة واتشاح الجماعية(*) بألوان قاتمة.

وككل ما سبقها من حركات التحرير، فقد اتخذت حركة تجديد الذاتيات هذه أشكالاً إيجابية أكثر الأحيان، وسلبية في أحيان أخرى، عندما أفضت، مثلاً، إلى طائفية جديدة بالطريقة نفسها التي أنتجت فيها حركة التحرير العمالية الشيوعية. في هذه الحالات، تبتلع أجهزة السلطة الذاتيات، إذ تحولها إلى نقيضها في الوقت الذي تنطق باسمها. وذلك أنها تحدد كل فرد بانتمائه إلى طائفة لا تعترف بأقلية ولا بمعارضة في وسطها.

(*) تقول الجماعية (collectivisme) الاشتراكية بسيطرة الشعب بوساطة أجهزة الدولة على جميع وسائل الإنتاج والنشاطات الاقتصادية.

هذه الدعوة إلى التميّز الفردي ربما أدركت، أيضاً، حد الانقلاب والتحول إلى نقيض للحداثة. إذّاك لا تبدو الحياة الاجتماعية إلا تصادماً مباشراً بين حرية السوق التي هي شكل متدنٍّ للعقل، والمناداة بالهويات التي هي، أيضاً، أشكال متدنية للفردانية. هاتان القوّتان، وإن كانتا متعارضتين، تتحدان من أجل انتزاع مساحة العمل الحر من الفاعلين الاجتماعيين والثقافيين الذين لم تعد ذاتيتهم تعتبر إلا بقايا من الماضي.

إن الحياة الاجتماعية في شكلها الليبرالي هي عبارة عن سوق غير منظمة يدفع كلٌّ فيها الآخر إلى تخصيص نفسه بمنتج يسميه صفقة رابحة. هذه المنافسة المُعمّمة تغذي أصحاب المصالح والحركات النقابية التي فقدت كل صلة لها بالمصلحة العامة. لقد ارتخى، إذاً، نابض التحديث الغربي، بموافقة الأكثرية ووسط تصفيقها لأن ارتخاءه يحد من جبروت النخبة الحاكمة. لكن ثمن ذلك كان عجزاً متزايداً عن تحمّل الأعباء والمخاطر والآمال التي يغذيها الاستثمار والإنتاج والعمل.

لقد خفضت انتفاضة المقهورين نسبة التوترات في المجتمع الغربي، لكن هذا التخفيض رافقه هبوط في الاستثمارات والمشاريع البعيدة المدى، أي لما يسميه علماء الاجتماع «نموذج المكافأة المؤجلة» الذي حلت مكانه رغبة في المشاركة الفورية والدائمة التوسع.

إننا نقترب، بسرعة تتفاوت بحسب البلدان من تلك المنطقة التي تزول فيها القدرة على التكديس، وتصبح الأولوية للاستهلاك لا للإنتاج إلى حد تحميل الأجيال القادمة عبء تزايد الدين العام. من المحتمل أن تصبح مجتمعاتنا إذاً، أسواقاً تسعى فيها كل مجموعة إلى بيع ما تنتجه وشراء ما تحتاج إليه من سلع وخدمات بأفضل

الأسعار. على أن بلداناً أخرى ستتجنب هذا الخلل بتجميع مواردها وسلطة القرار فيها في أيدي نُخَب جديدة، تلك التي تعمل بالحرب أكثر منها بالإنتاج، وتمسك بالسلاح أكثر منها بالأسواق، وتفرض عبودية جديدة بتخفيضها مستوى معيشة العمال إلى أقصى حد ممكن، مما يخوّلنا القول إن ضعف مجتمعاتنا الذي يُعزى إلى استنفاد نموذج التطور التقليدي فيها، يقود إلى استقلالية عالم الحرب وسيطرته المتناميتين من جهة، وإلى انتصار الاستهلاك القصير المدى على مشاريع التطوّر البعيدة المدى من جهة أخرى.

ذلك يحملنا على طرح السؤال الأساسي الذي نبغي الإجابة عنه في هذا الكتاب: أيمكن أن ينشأ نموذج جديد للتحديث؟ أمن الممكن أن تظهر دينامية جديدة في مجتمعاتنا الخائرة؟ لا يمكن أن تولد هذه الدينامية بفرضها توترات داخلية جديدة، مادام المهيمن على تاريخنا، منذ قرن ونصف، هو انقلاب الهيمنات وانخفاض التوترات. لذا كان من واجبنا السير في اتجاه معاكس.

ما هو المبدأ الكفيل بأن يمنع مجتمعاتنا من التلاشي في منافسة مُنهِكة مُعممة، من دون أن تلجأ إلى ذهنية القوة والغزو والحرب الدينية التي من شأنها أن تعيد تعبئة المجتمع وتفرض عليه إلزامات وتضحيات؟ إنه مبدأ **الفردانية**. صحيح أن هذه الكلمة سيئة السمعة، وما يجعلها كذلك هو استخدامها للإشادة بالمصلحة الشخصية واللامبالاة بوضع السواد الأعظم من الناس، وهي، عندما تتغنى بنجاح الأثرياء، متجاهلة وضع المهمّشين والمحرومين، تستوجب الرفض بشدة وتغدو بحق هدفاً للطعن من قبل المدافعين عن التضامن والعدالة والمساواة.

لكننا نبحث عن جواب آخر: هل هناك شكل من أشكال الفردانية يمكن أن ينوب عن إرادة الغزو ويُغني عن خلق مثل تلك

التوترات الداخلية القوية التي أعطت نموذج التحديث الأوروبي فاعليته؟ وإذا كان القسم الثاني من هذا الكتاب مكرّساً بكليته للبحث عن جواب عن هذا السؤال، فهل يسعنا الإشارة بسطور قليلة إلى ما يمكن أن يكون عليه هذا الجواب؟ وبالتالي، ما الوسيلة التي تتيح لمجتمعاتنا النجاة من الخطرين المتناقضين والمتكاملين اللذين هما الخضوع لقواعد السوق الثقيلة والانغلاق في طائفية تقود حتماً إلى الحرب؟

لقد أتينا إلى ذكر حركة التحرير التي كوّن فيها المقهورون ذاتية لهم برفضهم الخضوع، وأثبتوا أنهم كائنات لها حقوق تأبى الظلم والتفاوت والذل، فلمَ لا نبحث، على الصعيد النظري، عن جواب يعطي حركات التحرير كامل معناها، من حركات الطبقة العمالية إلى حركات الأمم المُستعمرَة فإلى الحركات النسائية وحركات الأقليات المتنوعة، بتأكيدنا أن ما يتيح لنا الحفاظ على حريتنا في هذا العالم الذي لم يعد يستطيع أن يبني نفسه حول الغزو وإدارة أشد التوترات، إنما هو البحث عن الذات، بل مقاومة الذات للقوى اللاشخصية.

هذا الشكل من المقاومة يحمل في طياته إثباتاً للذات لا كفاعل اجتماعي وحسب، بل **كذات فاعلة شخصية**، أيضاً. إن تقويض فكرة المجتمع لا ينجينا من الكارثة إلا إذا أدى إلى بناء فكرة الذات الفاعلة، والبحث عن عمل لا يلتمس المنفعة ولا السلطة ولا المجد، بل يؤكد كرامة كل كائن إنساني والاحترام الذي يستحق.

لنعد الآن إلى أسباب زوال مفهوم المجتمع. إن نقطة الجدل المحورية هي معرفة ما إذا كان الفرد يتكوّن بصيرورته مواطناً، أو بالعكس، بانسلاخه عن القواعد والأنظمة والأدوار التي لم تعد هيئات السلطة و«مؤسسات التنشئة الاجتماعية»، كالمدرسة والعائلة، تفلح في حمله على القبول بها. لقد كانت الفكرة الأولى في صلب

بناء مجتمعاتنا ذات النمط الديمقراطي، فإذا كانت المجتمعات الاستبدادية والشعبوية أو الطائفية تعمد إلى تخطي المصالح الفردية لمصلحة المشاركة الكاملة، قدر المستطاع، في كيان جماعي، شعباً كان أم عِرقاً أم معتقداً دينياً أم لغة أم إقليماً، فإن عظمة ديمقراطياتنا الليبرالية تكمن في تصورها المؤسسات أوساطاً تنتج أفراداً أحراراً ومسؤولين، حريصين على التصرّف وفقاً للمقاييس الشموليّة. وهكذا دخلنا في فكرة الذات الفاعلة.

وقد حصلت بعد ذلك ظاهرتان متناقضتان هما: تفكك الأنا التي تتحدد بكونها مجموعة أدوار، وصعود فردانية واعية، متبصّرة، تتحدد بمطالبة فرد أو جماعة لذاتهما بحرية خلّاقة لا غاية لها خارج ذاتها وليست ملحقة بأي هدف اجتماعي أو سياسي. بذلك لا يعود الفرد وحدة إمبيريقية أي شخصيةً (personnage)، أنا (moi)، ليغدوَ، بحركة انقلابية، هو الغاية القصوى التي لا تقوم مقام اللّه وحسب، بل مقام المجتمع، أيضاً. لقد كان الفرد من نتاج المجتمع سواء في تفكيره أو في تصرفاته الأكثر واقعية، أما الآن فقد بات العكس هو الصحيح. إن تأكيد الذات الخلّاقة في قلب الحداثة يقاوم التنظيم الاجتماعي ويقيّمه إيجاباً أو سلباً على قاعدة تأكيد الذات وعدمه. هذا الكلام الذي لا يشق فهمه ولا يفوق هشاشة ذاك الذي يجعل من الفرد كائناً اجتماعياً، يستحق أن يُصغى إليه بدقة، لأنه يبتعد كثيراً عن التصوّرات المعهودة للعلاقات بين الفرد والمجتمع.

هل نهاجم هذا التصور ونشجبه بحجة أنه مثالي؟ ولكن، أي شيء في القول إن الفرد يسعى إلى أن يُعترف به حراً ومسؤولاً يسوّغ اعتباره أكثر مثالية من الجزم بأن الفرد يتحدد بالنسبة إلى القيم ومعايير المجتمع؟ إني، على العكس من ذلك تماماً، أحترز كل الاحتراز من الاستناد إلى مفهوم القيمة لأنه يخلط دائماً بين أشكال واقعية من الحياة الاجتماعية وتحديد معيّن للخير والشر. ما يميّز

الحداثة هو عدم استنادها إلى أي مبدأ أو قيمة خارج ذاتها. إنها حقاً ذاتية الخلق، على نحو قد يناسب العقول اللاأدرية (agnostiques)، بل بعض أنماط الفكر الديني، أيضاً، كتلك التي تشدد على علاقة المؤمن المباشرة مع اللَّه بعيداً عن كل صفة اجتماعية.

وعليه، فإن الفرد، بصفته فرداً حديثاً، يفلت من الحتميات الاجتماعية بقدر ما يكون ذاتاً فاعلة خلّاقة لذاتها، بعكس الفرد الاجتماعي الذي يتحدد بموقعه في المجتمع. ونحن نملك الاختبارين معاً، فأنا أعرف أنني أفكر وآكل كما يفكر ويأكل أعضاء بيئتي الاجتماعية والقومية والثقافية، وأكتشف الموجبات الاجتماعية لتصرفاتي، بيسر، لأن هذه التصرفات تشبه تصرفات الذين يشبهونني اجتماعياً. لكنني أختبر بالقوة نفسها، أيضاً، أنني أؤكد حريتي عندما أدفع عني بعض الضغوط التي ليس من شأنها أن تعصى على رفضي كلّياً. إن اختباري حريتي هو في مثل قوة اختباري تحديداتنا الاجتماعية. وليس لي أن أبحث في محيط حتمياتنا الاجتماعية عن مناطق خارجة على التحديد. لِمَ لا يجدر بنا أن ندرك حريتنا بالقوّة نفسها التي ندرك فيها ما يحدّنا من موجبات؟ وكيف نعلّم أفكاراً ديمقراطية إذا لم نعد نقبل الفكرة القائلة إن لنا حرية محدودة للاختيار بين الخير والشر؟ إن المحللين الذين لا يرون إلا ضحايا وقوىً مسيطرة عليها يشكون من قصر النظر والاعتباطية، في آن. ألم تسيطر على تاريخنا بقوة، في هذه القرون الأخيرة، حركات اجتماعية بدلت حياتنا وحولتها ولاتزال تحولها كل يوم بطريقة أعمق؟

الحتميات الاجتماعية

إن تقلص الفردانية إلى خيارات استهلاك هو ما جعل الفكرة القائلة إن التصرفات خاضعة لحتميات اجتماعية تعاود ظهورها، لا بل إن هذا الظهور هو من القوّة بحيث تغدو القضية الرئيسة هي

المحافظة على هامش ضيق من انعدام التحديد يسمح بأن تؤخذ العوامل المستقلة عن الوضع الجماعي بعين الاعتبار. لطالما علمونا أن الأغنياء يصوتون لليمين والفقراء أكثر مما يصوّتون لليسار، لكن المسألة الأهم، في الواقع، هي معرفة سبب عدم تصويت الأجراء كلهم لليسار (بل ما أبعد الأمر أن يكون كذلك!) في بلد يشكل فيه الأجراء الأغلبية الساحقة لقوة العمل، وإن يكن تنوعهم في ازدياد وثمة الكثير من الأعمال الشاقة التي يقوم بها عمال أجانب. لا حتمية إلا إذا كان الترابط شديداً بين التصرفات التي تظهر بلغة التفضيلات والأذواق، والمكانة التي يحتلها الفاعل في الهرمية الاجتماعية. على أن القدرة التفسيرية لمثل هذه الملاحظات هي أقل بكثير من تلك التي تنظر إلى الفاعلين في علاقاتهم الاجتماعية الحقيقية.

يجب أن نتبنّى، إذاً، تصوراً متزناً للحداثة لا يجعل منها تدميراً للنظام القائم باسم أقوى المصالح الاقتصادية ولا انتصاراً للفكر العقلاني، كما يعتقد أنصار العقلانية في القرن التاسع عشر. لا يمكن فصل فتوحات الحداثة عما تنطوي عليه من أخطار يفترض بها هي نفسها اتقاؤها. الحداثة تكسر الطوائف والنظام القائم بزعزعتها استقراره الدفاعي. لكن الفكر العقلاني والاعتقاد بوجود حقوق إنسانية هما أكثر من مبدأين مجردين، وأكثر بكثير من قوتَي تجاوز ونقد. إنهما يولدان ما يمكن تسميته الحياة الاجتماعية، أي عالم المكتسَب بوصفه مقابلاً للعالم المنقول. لذا ينبغي أن تتم مراقبة طرق دعم المجتمع باستمرار، وأحياناً، باسم الحداثة بالذات، لما يمكن أن تقود إليه طرق الدعم هذه من تقويض للحداثة نفسها. هذا التهديد يبقى قائماً، لأن العقلانية، شأن ترشيد العمل الصناعي، يمكن أن تستخدم، أيضاً، للقضاء على وعي الفاعلين.

وأكثر تعقداً مما ذكرنا ـ على الأقل، ظاهرياً ـ هو الانقلاب

الذي يمكن أن يتحول معه احترام الحقوق إلى أداة قمع. كيف نجهل أن الدفاع عن الحقوق الثقافية يمكن أن يتحول أيضاً إلى هاجس مركز على الهوية وصفاء الجماعة وتجانسها ورفض الأقليات والاختلافات؟ باسم الحقوق الثقافية تُبنى طائفيات تفرض قوانينها وتموّهها بالحقوق. باسم هوية وتقليد يسعى قادة مستبدون إلى فرض مبادئ بل ممارسات تنكر حرية الضمير والخيارات الثقافية الحرّة.

كذلك يمكن للعالم المُرشَّد وللأنظمة الطائفية أن يعملا معاً من أجل التضييق على ممارسة الحقوق الثقافية، وبصورة أشمل، على الحداثة. وقد ظهرت المخاطر نفسها في كلٍّ من مراحل هذه الأخيرة، بحيث تم إبّان الثورة الفرنسية تدمير مناطق وفئات اجتماعية باسم الحرية والأمة. ثم، بعد قرن من الزمن، فرضت الحركة العمالية احترام الحقوق الاجتماعية، إلا أنه، أيضاً، باسم الحركة العمّالية، تم فرض دكتاتورية البروليتاريا وتدمير الحقوق الاجتماعية التي كان قد بدأ إقرارها. ولم يتمكن عالم الفاعلين الاجتماعيين من التكوّن إلا عندما شرع يحارب على جبهتين: ضد إعادة إنتاج القيم وأشكال السلطة التقليدية، وضد استبدادية تكنوقراطية وطائفية، في الآن ذاته.

كيف يمكن للحداثة أن تقي نفسها خطر التدمير الذاتي الذي خيّم فترة طويلة من القرن العشرين، من خلال جميع أشكال التنظيمات المرشّدة في خدمة الطائفيات الجديدة والتي بلغت حد الإبادة الجماعية في حالة النازية؟ ـ فقط، عندما يتم الاعتراف بأنه لا يمكن للحداثة أن تحقق ذاتها إلا من خلال الفكر العقلاني واحترام حقوق الإنسان الشاملة أي عندما نحدد لأنفسنا غاية رئيسة تتمثل في خلق فاعلين تكون حريتهم ومسؤوليتهم مبنيّتين تحديداً على المكوّنتين الرئيستين للحداثة. وقد عبر البيولوجي أكسل كاهن (Axel

Kahn) عن هذه الفكرة بأكثر الطرق مباشرة حين أخذ على عاتقه دعوة أبيه له أن يكون «متعقلاً وإنسانياً»، إن صفة «التعقل» لا تكون من دون «عقلانية» و«إنسانية»، ما يعني احترام حقوق الآخرين، بالدرجة الأولى. إن الحداثة لا تتجلّى في خلق «أفضل العوالم»، بل بالعكس، في إلحاق كل أشكال التنظيم الاجتماعي بهدف محوري هو إنتاج أفراد قادرين على ابتكار قدرتهم الخاصة على الجمع بين الفكر العقلاني والحقوق الإنسانية الأساسية والدفاع عن هذه القدرة، أيضاً، في صميم مؤسسات اجتماعية تحرص على الفاعلية حرصها على الحرية.

هذا الاستنتاج يصح في كل أنحاء العالم، فحيث تعضد التهديد الطائفي تجربة التبعية، تكون الدعوة إلى العقل هي أكثر الدعوات تحريراً، بعكس ما هي الحال في البلدان الأكثر غنىً أو الأكثر «تطوراً»، حيث الدعوة إلى الحقوق الإنسانية هي خير ما يحمي من نظام المصلحة والمال بصفته تضخيماً كاريكاتورياً للعقلنة.

ها قد عدنا إلى نقطة البداية: لكي نتكلم على حتميات اجتماعية، يجب أن يفرض منطق المجتمع نفسه على نوايا الفاعلين ومصالحهم. وبالعكس، فإن زوال مفهوم المجتمع يقود إلى تلاشي الفكرة القائلة إن التصرفات تخضع لحتميات اجتماعية، وقد تأكد للعديد من علماء الاجتماع والمؤرخين ضعف الأوضاع الموروثة والانتماءات العائلية والاجتماعية والقومية... إلخ، وبالتالي الاستعاضة عن التفسيرات الخارجية لتصرفات الفاعلين بتفسيرات تقترب أكثر فأكثر من علاقات الفاعلين مع أنفسهم. حسبنا أن نذكّر، توضيحاً لهذه النقطة، بالدراسات التي تتناول موضوع التربية: لطالما قيل إن المدرسة تقوم بنقل التفاوتات الاجتماعية ـ وهو، ببساطة، تطوّر بالنسبة إلى الإثبات الأيديولوجي الساذج الذي يعتبر المدرسة

عامل مساواة فعّال ـ مما يؤدي إلى اعتبارها صندوقاً أسود والتأكيد أن عالِية الوضع الاجتماعي هي التي تقرر ما يظهر في سافلة المدرسة من نتائج. لقد عرف هذا النهج الحاسم نجاحات باهرة إلى حد أنه ملأ مواجيز السوسيولوجيا. وقد أظهرت التحاليل التي أجراها فرنسوا دوبيه (François Dubet) لـ «تأثير المؤسسة» أن النتائج المدرسية تتوقف أكثر من ذي قبل على طبيعة التواصلات بين المدرّسين والتلاميذ في المدرسة، مما يحيل مباشرة إلى وجهة نظر الفاعلين وعلاقاتهم المتبادلة. أما موضوع المحدِّدات الاجتماعية (déterminants sociaux) الذي كان يُنيرنا حتى وقت قريب، فقد بات يشكل اليوم عائقاً أمام فهم الفاعل الاجتماعي. ما يقود الحداثة، أي توجّه الفاعلين الحديثين المركزي نحو إثبات حريتهم الخاصة، هو بالدرجة الأولى منطق الفاعل الذي يحاول إثبات نفسه كما هو.

لو ظل علماء الاجتماع في غالبيتهم يأخذون بالتصوّر القديم للحياة الاجتماعية وموضوع الحتميات الاجتماعية (déterminismes sociaux) المكمل له، لآلت السوسيولوجيا نفسها إلى الضعف، وربما لاقت حتفها، لأن ما ينبغي تعهده بإلحاح هو دراسة الفاعلين وعلاقاتهم ونزاعاتهم ومداولاتهم. ولو أرجأت السوسيولوجيا تحديثها الضروري لقضت على نفسها بألا تكون، بعد الآن، إلا فصلاً مطوياً من تاريخ الفكر.

لكن التحول شق طريقه، بدليل ما أحرزته «الدراسات الثقافية» من نجاحات. لقد كانت انطلاقة هذا الموضوع مع ستيوارت هول (Stuart Hall)، من بريطانيا العظمى، ليجري من ثم التعمّق في معالجته من قِبَل مارغريت آرشر (Margaret Archer)، وسرعان ما غزا مساحة واسعة من العالم الجامعي الأميركي، لا بل تجاوزه. وما عسى يكون المقصود بهذا البرنامج إلا دراسة الفاعلين الذين غالباً ما

يكونون في وضعية أقلية أو خضوع للهيمنة؟ إن الدراسات التي تناولت الأقليات الإثنية وتصرفات النساء أو الأقليات الجنسية، هي من الموضوعات التي أطلقت عدداً كبيراً من الأعمال المهمة، ولنا من تطوّر أعمال جيفري ألكسندر (Jeffrey Alexander) ما ينيرنا بشأن تحول السوسيولوجيا هذا، فبعد أن أدرك هذا الكاتب درجة عالية من السطوة والنفوذ بفضل مجموع تآليفه في تاريخ النظرية السوسيولوجية، ولاسيّما أعمال تالكوت بارسونز، أصبح بمثابة الدليل الهادي إلى سوسيولوجيا ثقافية تعيد إحياء دوركهايم، مجددة هذا المجال الواسع، في الوقت نفسه، بدعوتها إلى دراسة أدائية الفاعلين، بنوع خاص.

تحول النظرة من العالم نحو الذات

علينا أن نتساءل الآن عن المكانة التي ينبغي إيلاؤها لنمطَي المجتمع والثقافة اللذين نشهد انبثاقهما. سؤالان أساسيان يُطرحان في هذا الصدد: **الأول**، هل يمكن إعطاء صيغة تاريخية للتحوّلات المذكورة؟ هل هي مرحلة جديدة من مراحل الحداثة، أي شكل من أشكال مابعد ـ الحداثة يقترن بولادة مجتمع مابعد ـ صناعي أو مجتمع اتصالات؟ **والثاني**، هل تمرّ أشكال التحديث الأخرى بطفرات شبيهة بطفرات العالم الغربي أم إننا، بالعكس، نشهد سقوط جزء من العالم في ضياع الوعي الذاتي وفقدان القدرة على ضبط النفس؟

إذاً، وقبل كل شيء: بأي مصطلحات يجب أن نتمثل التغيّرات التي تم تحليلها؟ قلما يحتمل أن يكون ذلك بمصطلحات اقتصادية، أو بالكلام على مراحل نمو الرأسمالية وتحولاتها، أو على العلاقات بين اقتصاد السوق والتدخلات الحكومية، مادمنا قد سلمنا منذ البداية

بأن العولمة، وهي الحدث الاقتصادي بامتياز، تنفصل عما تسيطر عليه من مجتمعات قومية أو محلية مما كان يحدث في هذه المجتمعات ردود فعل دفاعية بارزة، لكنها تبقى، في جوهرها، منفصلة عن الحركات الاجتماعية حصراً.

لقد جذبت المقاربة بمصطلحات طرائق العمل وأشكال الإنتاج عدداً أكبر من علماء الاجتماع. وليس من باب المصادفة أن تكون نهضة السوسيولوجيا بُعَيد الحرب العالمية الثانية في أوروبا قد استندت إلى سوسيولوجيا العمل، بناء على مبادرة جورج فريدمان (Georges Friedmann) المعروفة دولياً. لقد تناولت أولاً بالدراسة واقع الانتقال من مجتمع المهن إلى مجتمع الإنتاج الذي تغلب عليه صناعة التجهيزات المادية الضخمة بأيدي عمال يخضعون لتقسيم دقيق في مجال العمل، وأكثر الأحيان، لإيقاعات مفروضة عليهم، ثم اهتمت بمجتمع الاتصالات الذي ينتظم في شبكات وينقل معلومات أقرب فأقرب إلى زمنها الحقيقي. وبقدر ما كانت المجتمعات الإنسانية تنمي قدرتها على تطوير بيئتها مهددة بتدميرها كان أولئك الذين يعيشون في هذه المجتمعات يعتبرون أنفسهم أسياداً خالقين للطبيعة وأنفسهم، ويبحثون عن معنى عملهم في استعمال العقل وطرق التنظيم الجديدة.

لقد كانت نظرتنا، خلال الفترة الموافقة لنجاح المجتمع الصناعي العظيم، بنوع خاص، موجهة نحو الخارج، نحو غزو المكان والزمان، نحو خلق مواد جديدة وأجهزة جديدة. وكنا نحسب أن العقل قد انتصر في كل مكان، فينا كما في العالم، وأن العلماء سيتبوّؤون قريباً المكانة التي تبوّأها من قبلهم ممثلو الروحانيات على اختلافها. من الممكن أن يكون تطوّر التقنيات المتسارع قد ساهم في فصل عالم الإنتاج عن تجربة الكائنات البشرية المعاشة، إلا أنه لابد

لنا اليوم من الاعتراف بسذاجة أولئك الذين كانوا يؤمنون بالتطوّر، سواء أكانوا ينتمون إلى النظام الرأسمالي أو إلى العالم الشيوعي.

وما أردنا بذلك قطعاً أن نستعيد قول كثيرين ممن سبقونا إن وجوه التطور السلبية قد غلبت على وجوهه الإيجابية، بل إن ما خلصتُ إليه مختلف عمّا ذكرت كل الاختلاف. لقد كان التبدل الذي أصاب جميع مظاهر حياتنا، سلباً أم إيجاباً، من القوة بحيث أعادنا إلى ذواتنا، وإلى قدرتنا على التصرف والابتكار والرد، بحيث بتنا نعتبر ذواتنا مسؤولين عن ذواتنا أي **ذواتٍ فاعلة شخصية**، ولم نعد نعرّف عن أنفسنا بأننا أسياد الطبيعة. من الصعب أن نتحدث هنا عن وعي ذاتي، لأن هذا التعبير يُعيدنا إلى طبيعة إنسانية، جماعية أو شخصية، نرصدها نظير ما نرصد النجوم بالمنظار الفلكي، فيما الواقع أن الذات الفاعلة ليست وعياً للأنا أو للذات، بل بحث عن خلق الذات بعيداً عن كل الأوضاع وكل الوظائف والهويات. نريد أن نعيش كأفراد وسط التقنيات والقواعد وأشكال الإنتاج والحكم والسلطة، وأيضاً، وسط إثباتات الهوية والنزوات القتالية. إننا نعيش في عالم يبتعد أكثر فأكثر عن «الطبيعة»، عالم ندرك أنه من صنع أيدينا، بحيث إن عملنا يمارَس على نتائج عملنا أكثر منه على بيئة معيّنة، وهو ما يعرفه حق المعرفة علماء البيئة الذين يدرسون تأثيرنا في البيئة أكثر مما يدرسون ميّزات «الوسط الطبيعي»، كما كان يُقال منذ نصف قرن.

لم تعد أخلاقيتنا أخلاقية تكيّف مع قوانين الكون أو إذعان لكلمة اللّه، حتى لدى الذين يدينون بهذه المعتقدات. لم تعد مبنيّة على عظمة الخلق وما يمكن أن يحمله من جود، لكنها أصبحت بحثاً قلِقاً عن الذات الفاعلة، عن الكائن لذاته (l'être pour soi)، بصفته مبدأ التقييم الأوحد القائم بذاته، في حين أثبتت كل الأخلاقيات الاجتماعية، لاسيّما القومية منها أو الجمهورية، عجزها

وضررها منذ عهد بعيد. إننا نخرج، لا بل خرجنا بالفعل، من العهد الذي كانت فيه طبيعة الآلات والتقنيات المستعملة تـحدد مجتمعاً. وعلى الرغم مما تحظى به الاتصالات في المجتمعات الحاضرة من أهمية، فإن نمط الحياة الاجتماعية الجديد يتحدد بمصطلحات العلاقات مع الذات أكثر منه بمصطلحات التواصل مع الآخرين.

هذا التوجه الجديد للتحليل لا يقف عند حدود فهم الحضارات المختلفة واحترامها شريطة أن تعترف بمبادئ عامة كتطبيق الفكر العقلاني واحترام الحقوق الفردية التي يستحيل تواصل الثقافات من دونها، بل يفترض أن يقودنا إلى أبعد من ذلك، إلى انقلاب طرق مقاربة هذه المسائل، إذ ليس المطلوب، فقط، تحديد ما يمكـن حضارتين من التواصل، بل البحث، أيضاً، عما إذا كان يمكن أن يتحول وعي الاختلافات بين الثقافات إلى عملية تقييم ذاتي يجريها الفاعل نفسه على تصرفاته الخاصة، مما يقتضي تبدلاً جذرياً في النظرة: لم يعد التحقق من انسجام حضارتين، أو أكثر، هو الغاية، بل مراقبة كيفية تشكل الفاعلين وتفككهم لدى انتقالهم من ثقافة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر، وعلى الأخص، تبيّن دور المعتقدات والمواقف والمحظورات في هذه القضية: هل تسهل الانتقال من ثقافة إلى أخرى أم إنها، بالعكس، تزيده صعوبة؟ مع تجنب إظهار الثقافات حصوناً منيعة يشق على كل الغرباء اختراقها.

مثل هذا القصد ينحرف بتصرفات الفاعل عن مركزها ليعيدها إليه بطريقة جديدة، حيث يتعيّن، أولاً، فهم الصعوبات التي تعترض «المهاجر» لدى انتقاله من ثقافة إلى أخرى وتحليلها، لا بهدف تحديد العلاقات القائمة بين ثقافات مختلفة، بل بهدف توضيح طبيعة التصرفات التي تمكن الفاعلين من عدم الاستسلام إلى ما يعترضهم من صعوبات.

وقد أظهرت أبحاث مختلفة، ولاسيّما أبحاث نيكولا تيتزيه (Nikola Tietze) الذي درس تجربة الأتراك والجزائريين المهاجرين إلى ألمانيا وفرنسا، أن وجود اقتناعات قوية من شأنه تسهيل عملية الانتقال من ثقافة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر. ما يجري تحديده هنا ليس طبيعة العلاقات القائمة بين ثقافتين، أو أكثر، بل قدرة الفاعلين على التصرف كذوات فاعلة شخصية، أي أن يرسموا طريقهم الخاص ويقطعوه. لم تعد مسألة الانسجام بين الثقافات المختلفة هي المطروحة على بساط البحث، بل أهلية الأفراد لتحويل سلسلة أوضاع وإشكالات معاشة إلى تاريخ ومشروع شخصيَّين، مما يخوّلنا الإدلاء بالطرح الآتي: إن الذين توصلوا إلى إدارة تاريخهم الشخصي، اختاروا تصرفاتهم بطريقة أكثر وعياً وأقل تأثراً بما يصادفونه في طريقهم من عقبات، وأوفوا إلى مستوىً أعلى من الحكم على أنفسهم. مثل هذه المقاربة تتيح لنا معرفة المجال الشخصي والجماعي الذي يُعطي معنىً لما نسميه تاريخهم. وقد أصاب م. بوبكر (M. Boubeker) بإدخاله مفهوم **الإثنية** هنا، وتحريره إياه من كل بُعد طائفي، وطبعاً، من المقولات الاقتصادية والاجتماعية الصرف. إن الإثنية هي قدرة فرد، أو جماعة، على السلوك وفقاً لما يمليه عليه وضعه/ ها وأصوله/ ها الإثنية، لذا كانت جزءاً لا يتجزأ من توجيه العمل.

هل يمكن للمجتمع أن يستغني عن هذه الاعتبارات العامة؟ هل يفترض به أن يكرس نفسه لعمل أجدى يكمن، مثلاً، في تصوير مثل هذه الجوانب الخاصة من الواقع الاجتماعي المعاين؟ أوَليس من الأفضل الابتعاد عن الآلات الضخمة التي غالباً ما تخفي وراء مظهر الصرامة الفكرية عجزاً عن توضيح ما يمكن مراقبته من أحداث؟

أوافق على ظهور مثل هذا التفضيل، إلا أن الاكتفاء باطّراح كل

التفسيرات العامة، على هذا النحو، أمر مستحيل. إن بنا عظيم الحاجة إلى القيام بدراسات معمقة وأعمال على الأرض تظهر وقائع وأنماطاً من الوضعيات والتصرفات، لكن حاجتنا هي أعظم إلى تصور عام للحياة الاجتماعية، لأن الملاحظات التي لا تندمج في إطار تفسير عام تفقد الكثير من أهميتها. وبالمقابل، فإن رؤية عامة لا تعين على استطلاع مضمون الوثائق المتوافرة سرعان ما تسقط في الاعتباطية والارتجال، ولما كانت لا تخضع لأي تحقق فإنها تغدو بلا جدوى. لندع جانباً هذه الاعتبارات المفرطة في العموم، إذاً، ولننطلق إلى مواجهة المشاكل الحقيقية. أبرز هذه المشكلات أن التفسير السوسيولوجي لم يعد يَرِدنا من طريق الإحالات إلى التطوّر التقني والاقتصادي أو حتى السياسي. وليس يُستفاد من ذلك أن على السوسيولوجيا إنشاء مجموعات من دون تحديد تاريخي، بل إن المسافة شاسعة ما بين نهج تطوّري والجهد الذي يتعيّن علينا بذله من أجل فهم مجتمعنا.

إن الفكرة التي تفرض نفسها علينا منذ سقوط جدار برلين وحتى تدمير برجي التجارة العالمية في نيويورك، هي فكرة تشظّي المجتمعات: حروب، ثورات، تحولات تقنية متسارعة، غزوات، هجرات، ولكن، أيضاً، إثراء وإفقار سريعان، وعولمة للتبادلات، وفي الوقت نفسه، للفقر والبؤس. لقد كان المجتمع، كما تصوّره لنا السوسيولوجيا الكلاسيكية، أشبه بقصر من حجر، أما اليوم فقد بات أشبه بمشاهد طبيعية متحركة.

لقد كان رد الفعل الأكثر شيوعاً على تفكك النظام الاجتماعي هذا يتمثل في تعظيم الدور الذي يؤديه البحث العقلاني عن المصلحة، وتأكيد سطوته المطلقة. إن عمل مجتمعاتنا هو رهن تحديدها أهدافاً اقتصادية لا سياسية، مما يحتم إبدال التفكير

السوسيولوجي بالتحليل الاقتصادي. بيد أنها فرضية تحصر الدراسة بالمقرّرين العامين(*) وتبدو غير كافية، حتى في هذا المجال. وثمة رؤية أخرى للعالم تتجه نحو الحلول مكان السوسيولوجيا الكلاسيكية، المنهارة بالكامل، هي تلك التي تكتشف مجدداً حيثما كان جماعات مهووسة بهويتها. ولكن أين هي هذه الجماعات التي ترابط الواحدة منها قبالة الأخرى؟ وهل يمكن أن ننسى، عندما نحلل الصدام بين إيران مابعد الخميني والعالم الغربي، أن الإنترنت أتى بمعلومات كانت الحكومة تحظر نشرها؟ كم من تقنيات وعادات وأغانٍ وأزياء تتسرب إلى هنا وهناك بالرغم من منع الأنظمة لها؟ ليس الشرق من اختراع الغرب وحسب، بل إنهما يتداخلان، حتى وإن يكن الأول خاضعاً للثاني.

وحده تحليل يتمحور حول فكرتي **الذات الفاعلة والتذوْتن** (subjectivation) يمكنه مقاربة التصرفات القابلة للملاحظة، من كثب. وبتعبير أكثر مباشرة، يقتضي اللفت، أيضاً، إلى أن مجتمعاتنا اكتسبت قدرة متنامية على العمل على ذاتها، ولاسيّما من خلال سياسات اجتماعية أرادت أن تباشر في إعادة توزيع محددة للثروات وتأمين حماية اجتماعية لائقة للجميع، لا بل أكثر من ذلك، أن تخلق فيها فاعلين وفاعلات جدداً، وتبدل التصوّر الذي نكوّنه عن أنفسنا وعن الآخرين وعن عالم تتجه عناصره أكثر فأكثر نحو الترابط. والأهم هو أنها أرادت أن تجعل من الدفاع عن الذات الفاعلة هدفاً رئيساً للمؤسسات الديمقراطية التي تبغي مقاومة ضغط المال وقوى الحرب.

(*) قد يكون شخصاً مادياً أو هيئة معنوية قادرة على اتخاذ القرارات التي تؤثر في المجتمع.

فكرة أخيرة، ربما كانت أثقل من أن تلقى على كاهل عالم الاجتماع، تفرض نفسها علينا: إذا كان لابد من العودة إلى الذات الفاعلة، فقد وجب أن نتكلم أيضاً على **نقيض الذات الفاعلة** (anti-sujet)، وننطق بأشد الأسماء سطوة: الشر. هذه الكلمة تغلق علينا ضمن رؤية دينية، أو تصوّر آخر للكون يقصي فكرة الذات الفاعلة. وردّنا على هذا الاعتراض هو أن الخير لا يقل عن الشر ولا اللّه عن الشيطان. ثمة قوم يكتشفون الذات الفاعلة في داخلهم وفي الآخرين، وهؤلاء هم فاعلو الخير، وفي المقابل، قوم يحاولون قتل الذات الفاعلة في الآخرين وفي أنفسهم، وهؤلاء هم فاعلو الشر. هذا الأخير ليس ماهية (essence) بل هو نتيجة عمل إنساني، فالأهوال والمذابح والتضحيات البشرية والإبادات وأعمال التعذيب والإعدامات ـ كما روى الناجون من معتقلات الإبادة، لاسيّما خورخي سمبرون (Jorge Semprun)، بمنتهى الوضوح ـ لا تؤلف مجموعة ساحقة من أعمال العنف والدمار التي يعجز عن وصفها اللسان، وحسب، بل إن لدى فاعلي الشر إرادة متطرفة، هوساً بالتحقير والإذلال اللذين هما أشد فتكاً من إرادة القتل بكثير. لقد لبثنا زمناً طويلاً جداً عاجزين عن التقرب من اللّه من دون المرور بكنيسة. أما اليوم، فلم تعد الفلسفات الأخلاقية تمر بالكنائس التي باتت مهدمة أو مهجورة. ونحن إنما نفهم الدعوة إلى الذات الفاعلة من خلال شعورنا بالشر، سواء أكنا مؤمنين أم لا.

لقد كنا، في بداية القرن العشرين، نظن أن الإنساني الذي لا يمكن فصله عن الاجتماعي، يطرد الأخطار والأوهام والآلهة والشياطين. وعند دخولنا إلى القرن الحادي والعشرين، أدركنا أن عالم الإنساني قد تم اجتياحه من اللاإنساني وما فوق البشري كليهما معاً، ولم يعد الاجتماعي يمثّل الإنساني، حصراً. إن موضوع بحثنا

في هذا الكتاب هو تراجع الاجتماعي والإنساني هذا، أي تفاقم اللاإنساني في المساحة اللامحدودة للتوتاليتارية والإرهاب، بل في الحياة الإنسانية التي أسميها الذات الفاعلة، وهي تتخذ أشكالاً عديدة.

يقظة الذات الفاعلة

عندما تحاول العولمة من جهة، والطائفية ـ الجديدة من جهة أخرى، أن تتحكما بمواقفنا وأدوارنا، نجد أنفسنا مدفوعين إلى البحث داخل ذواتنا عن وحدتنا كذوات فاعلة، أي ككائنات قادرة على اكتساب وعي ذاتي قائم بذاته على إظهار هذا الوعي. ذلك ما يميّز الذات الفاعلة من الأنا، بل من الذات (soi) أيضاً، تلك التي تتكوّن باستبطان (intériorisation) الصور التي يكوّنها الآخرون عن الأنا. لا يكون الفرد، ولا الجماعة، ذاتاً فاعلة، عندما يتربعان فوق التصرفات العملية، بل إن الذات الفاعلة تكون أقوى وأشد وعياً لذاتها عندما تدافع عن نفسها ضد الهجمات التي تهدّد استقلاليتها وقدرتها على إدراك ذاتها كذات فاعلة موحّدة، أو على الأقل، عندما تناضل لكي تكون كذلك، كي تعرف نفسها ويعرفها الآخرون بهذه الصفة.

عندما أقول، مثلاً، إن النساء يناضلن من أجل أن يتم الاعتراف بهن ذواتٍ فاعلة ـ أو أنهن يعتبرن أنفسهن ذواتٍ فاعلة أكثر من الرجال ـ لا أعني بذلك، فقط، أنهن يطالبن بالمساواة في الحقوق، وتحديداً، بأجر مساوٍ لأجر الرجال، لدى تأديتهن العمل نفسه، فقد أضيف إلى هذه المطالبة بالمساواة، منذ عهد بعيد، إثبات حقوق نوعية للمرأة، جسّدتها هذه الصيغة النضالية: «طفل إذا شئتُ، ومتى شئتُ». إن وعي كل من السيطرة المفروضة والوجود الخاص، أي الحقوق الخاصة، هو ما يجعل من المرأة ذاتاً فاعلة توجه عملها

الأساسي نحو ذاتها، نحو إثبات تميّزها وإنسانيتها، في آن معاً. لطالما أثبت الرجل أنه رجل بقدرته على العمل والكفاح. وهاتان المزيتان الذكوريتان «الرجوليتان» تبدوان لنا اليوم تعبيراً عن نموذج السيطرة الممارسة من قِبَل الرجل على المرأة، وهو نموذج بات يرفضه الرجال أنفسهم.

على أن من واجبنا الذهاب إلى أبعد من ذلك، وتخطي صور الذات الفاعلة المعاصرة إلى الحركة العامة التي أظهرت الذات الفاعلة مجدداً. هنا يمكن الكلام على تحرير العبيد: إن الموضوعية هي صاحبة الأمر في النموذج الأوروبي الذي يؤثر عنه التحديث، فكيف في المجتمعات الطائفية؟ ولأنها كذلك، فهي تطابق بين الملك والمملكة والمالك وأرضه، بخلاف الذاتية التي هي تعبير الخاضع، سواء أكان عبداً أم امرأة أم عاملاً. وبقدر ما راحت مظاهر السيطرة تضعف تحت وطأة الحركات الاجتماعية استطاع الخاضعون أن يستعيدوا ذاتية محرّرة من دونيّتها. هذه الذاتية لم تعد اليوم معاشة وحسب، وإنما مطلوبة، أيضاً، يُنادى بها كحق من الحقوق.

إن حركات التحرير، بدءاً بحركات الفلاحين والثورات الشعبية وانتهاءً بالإضرابات العمالية والحركات الاجتماعية الجديدة التي تطالب بالحقوق الثقافية، لم تضعف مظاهر السيطرة الاجتماعية أو تلغها، فحسب، بل إن من كانت تجري معاملتهم كأشياء، وأحياناً، كملكية لسيدهم، خرجوا من الظل والصمت وأصبحوا ذواتٍ فاعلة. ليست الذات الفاعلة، فقط، من يتكلم بصيغة مفرد المتكلم (je)، بل من يعي حقه في استعمال هذه الصيغة. لذا كانت المطالبة بالحقوق تطغى على التاريخ الاجتماعي، من حقوق مدنية واجتماعية وثقافية، باتت المطالبة بها اليوم من الإلحاح بحيث تشكل المجال الأكثر سخونة في العالم حيث نعيش.

ولكن، لا ننس أن ثمة طرقاً مُضلّة كثيرة يمكن أن تتوه فيها الذات الفاعلة في طور تكوّنها. كل أشكال القومية التي لها جذور طائفية وترفض قبول التغاير (hétérogénéité) الاجتماعي أو الثقافي في الأمة تعمل مدارج ناشطة لمنع **التذوتن** (désubjectivation)، وأقربها إلينا النموذج الثقافي الغربي القديم، والذي بعد ما حققته الحركات الاجتماعية من نجاحات، تحول في معظم الأحيان إلى مجموعة أسواق تباع فيها الذوات الفاعلة، عند الحاجة، عبيداً من نوع جديد: نساء عاهرات، أشخاص مُستغَلّون يفتقرون إلى أوراق ثبوتية، ضحايا فتن إثنية أو عرقية من الأجانب. ولا نسوق هذه الملاحظات إلا من باب الإشارة إلى اتساع المجال الواجب استطلاعه وضرورة الاحتياط من الخطابات التقدمية الساذجة والتي تعتبر أن الحرية هي المخرج الوحيد من العبودية.

إن أعظم الأخطار الحالية هو ما أشرت إليه من أن هاجس **الهوية** يفسد فكرة الذات الفاعلة. من الخطأ الدفاع عن الحق في الاختلاف باسم فكرة الذات الفاعلة. هذا المفهوم، وإن كان ينطوي على قيم إيجابية، هو مثقل بالنتائج الخطيرة، مادام كثيرون يرون فيه حقاً في الانغلاق والتجانس، وبالتالي في التطهير العرقي والديني الذي أصابت نتائجه المدمّرة أجزاءَ كثيرة من العالم. إن حق الفرد في أن يكون ذاتاً فاعلة هو حق كل امرىء في أن يُنسق بين المساهمة في النشاط الاقتصادي وممارسة حقوقه الثقافية، في إطار الاعتراف بالآخرين كذوات فاعلة. أما الذين يرفضون هذا التصور الموسع لحقوق الإنسان، وبالتالي فكرة الذات الفاعلة بالذات، فإنهم يغلقون على أنفسهم في موقف قمعي، يبنيه بعضهم على ضرورة توحيد عالم منفتح، وبعضهم الآخر على الضرورة التي باتت ملحّة في حماية الثقافات المهدّدة وإحيائها.

إن الاستبداد والجهل والانعزال كلها عقبات تعوق عملية إنتاج الذات كذات فاعلة، وتصيب فريقاً من الناس بأقسى وأشد مما تصيب به الآخر. هذه المعوقات تعززها التربية والقيم السائدة التي تميل إلى إفراد مكان لكل امرىء وإدماجه في نظام اجتماعي لا يمكنه أن يمارس عليه أي تأثير. على أن المهم، عدا الرفاه، بحسب أمارتيا سن (Amartya Sen)، هو حرية الفرد في أن يكون فاعلاً. وإذا كنا قد دخلنا في هذا العالم الجديد الذي يسيطر عليه البحث عن الذات من الباب العريض، فإننا غالباً ما نحوّله إلى بحث عن رفاهية فردية تُضعف أيّما إضعاف ما يصنع عظمة فكرة دولة الرعاية.

ليست الذات الفاعلة رديفاً للأنا التي هي مجموعة دائمة التبدل والتجزؤ نتماهى بها مدركين أن ليس لها أي وحدة ثابتة، كما يقول بيرانديللو (Pirandello) في **ست شخصيات تبحث عن مؤلف**(*): **«رأيي، يا سيدي، أن المأساة كلها هنا، في وعيي أنا، ووعي كل منا أنه «واحد» في حين أنه «مئة»، «ألف»، ويبقى واحداً على تعدّد إمكاناته»**.

هذا الموضوع شائع في التجربة المعاصرة ويقتضي التوسع فيه إلى أقصى الحدود، لأن فكرة الذات لا يمكنها أن تفرض ذاتها إلا على أنقاض أنا مفككة. إنها نقيض التماهي مع الذات، نقيض حب الذات الذي يجعلنا نطالب بكل فكرة من أفكارنا وكل عمل من أعمالنا وكأن هذه الأفكار والأعمال هي ملكنا بصفتنا ذوات فاعلة، في حين أننا لا نستطيع أن ندرك ذواتنا كذوات فاعلة إلا بإحداث فراغ فينا يطرد كل ما له علاقة بالأنا. لقد أولت الديانات كلها تقريباً أهمية عظيمة لهذا الانسلاخ عن الأنا، سواء اتخذ شكل تأمل أو

(*) Luigi Pirandello, *Six personages en quête d'auteur.*

صلاة، ولكن ليس دائماً من أجل تحرير الذات الفاعلة، لأن ما يصنع هذه الأخيرة هو إرادة التفلت ـ عبر تفاعل كل فرد مع الجميع ـ من القوى والأنظمة والسلطات التي تمنعنا من أن نكون ذواتنا، وتحاول أن تردّنا إلى مكوِّنات لسلطتها المتحكِّمة بالنشاط. هذه الصراعات ضد ما يحرمنا معنى حياتنا هي دائماً صراعات متفاوتة ضد سلطة، ضد نظام. ما من ذات فاعلة إلا وتتصف بالتمرد وتكون متجاذبة بين الغضب مما تعانيه والأمل بالوجود الحر، أمل ببناء الذات الذي يشكل شغلها الشاغل.

لا تخدعنّنا الكلمات المستعملة في هذا السياق، فما الغاية منها الإشادة بأعمال بطولية أو تصرفات مثالية، بل إظهار ما يعيشه معظمنا بأشكال تتفاوت غموضاً، ولكن، على درجة من الوعي سرعان ما ترتفع حين نرى الأفكار المقدمة هنا مبثوثة في اللغة المتداولة، والصحافة الشعبية وعلى شاشات التلفزيون التي تغيّر بدورها رغبات أكبر عدد من الناس. هذا الانقلاب الثقافي تحمل رايته النساء، بنوع خاص، لأنه لا يمكن فصله عن انهيار السيطرة الذكورية وبروز ثقافة جديدة تتحرر من التبعيّة الذكورية، وفي الوقت نفسه، تحرر الرجال والنساء من هاجس الإنتاج والغزو لتدخلهما إلى ثقافة الوعي والتواصل، سويّة.

القسم الثاني

الآن

وقد بتنا نتكلـم على ذواتنا

بمصطلحات ثقافية



الفصل الأول

الذات الفاعلة

الذات الفاعلة والهوية

ينتج من تفكك الأطر الاجتماعية انتصار الفرد القادر، بالرغم من انفصاله عن المجتمع، على محاربة النظام الاجتماعي القائم محاربته قوى الموت، على السواء. وهكذا، فسرعان ما تشظت الفردية إلى عدة حقائق أظهر لنا أحدُ أجزائها «أنا» هشة، متقلبة، خاضعة لكل الإعلانات والدعاوات وصور الثقافة الجماهيرية، بحيث لم يعد الفرد سوى شاشة تعرض عليها رغبات وحاجات وعوالم خيالية مفبركة في مصانع الاتصالات الجديدة. إن الصورة التي غالباً ما استُخدمت للتعريف بالحداثة هي صورة الفرد هذه الذي لم يعد يتحدد بمجموعات انتماء، والذي يزداد ضعفاً ولا يجد في ذاته ضماناً لهويته بعد أن بطل كونه مبدأ وحدة وأصبح منقاداً لما يفلت من دائرة وعيه.

تتكوّن الذات الفاعلة وسط إرادة الإفلات من القوى والأنظمة والسلطات التي تمنعنا من أن نكون ذواتنا، وتعمل على تحويلنا إلى مكوِّنة لنظامها وسلطتها القابضة على نشاط الجميع ومقاصدهم

وتفاعلاتهم. هذه الصراعات ضد ما يسلبنا معنى وجودنا هي دائماً صراعات متفاوتة ضد سلطة وضد نظام. ما من ذات فاعلة إلا وهي ذات ثائرة، تترجّح بين الغضب والأمل.

على أن المسافة الفاصلة بين **الذات** (le soi) و**الذات الفاعلة** لا تقتصر على هذه التعريفات، بل إني أقرّ بأن **فكرة الذات** (self) قد اتسعت إلى حد أنه لم يبقَ الكثير لفكرة الذات الفاعلة بالمعنى الذي قصدت إليه. إننا ننقاد أكثر فأكثر إلى البحث عن **الهوية الذاتية** (self identity) التي سبق أنطوني غيدنز معظم الذين تحدثوا عنها منذ تسعينيات القرن المنصرم إلى تحليلها وفاقهم في ذلك إسهاباً. إن فكرة الانعكاسية (réflexivité)، المطبّقة على هذا التحليل، هي التي نحَت بتحليله في اتجاه أشعر أنني أسلكه أنا شخصياً في الوقت الذي أشعر فيه، أيضاً، أنني غريب عن تصورات الفرد التي يجري تقديمها لنا من كل حدب وصوب. حضور للذات، تفكّر في الذات، صدقية وحميمية، حب والتزام، كل هذه الكلمات تحيلنا إلى حضور للذات يبدأ بحضور للجسد، للتنفس أو الحركة. هذه الفردانية الموجهة نحو الحضور للذات هي حديثة بامتياز، كما أثبت، بطريقة مقنعة، أنطوني غيدنز، لأنها تفترض التجرد عن الأدوار الاجتماعية قدر الإمكان. إنني أنتمي إلى ذلك التيار الواسع من الأفكار الذي يشدد على الانتقال من عالم المجتمع إلى عالم الفرد، عالم الفاعل المتجه نحو ذاته.

غير أنني، عندما أتكلم على الذات الفاعلة أتطرّق إلى واقع بعيد كل البعد عن ذاك الذي يصوّره أنطوني غيدنز وكثيرون سواه، إذ ينكشف لي، للحال، اختلافان: **الأول**، هو أنني أحدد الذات الفاعلة **بمقاومتها** عالم الاستهلاك اللاشخصي، أو عالم العنف والحرب. إننا مفككون، مقسمون، مضللون باستمرار، ننتقل من وضع إلى آخر،

ومن محفّز إلى آخر، نضل في حشود مواقفنا وردود فعلنا وانفعالاتنا وأفكارنا. إن الذات الفاعلة هي استحضار للذات، هي إرادة العودة إلى الذات بعكس تيار الحياة العادية. إن فكرة الذات الفاعلة تستدعي إلى خاطري فكرة النضال الاجتماعي، إضافة إلى فكرة الوعي الطبقي والشعور القومي في مجتمعات سالفة، ولكن بمضمون مختلف ينأى عن كل تمظهر خارجي، ويتجه، مع بقائه صراعياً، نحو الذات بالكامل. لذا كان أول ما خطر ببالي من أجل توضيح فكرة الذات الفاعلة صور المقاومين، صور المقاتلين من أجل الحرية.

أما الاختلاف **الثاني** فهو ما ذكرت للتوّ بطريقة غير مباشرة، من أن الذات الفاعلة لا تطابق ذاتها أبداً بالكامل، بل تبقى مقيمة في عالم الحقوق والواجبات، عالم **الأخلاقية**، وليس في عالم الاختبار والتجربة.

من أجل هذين السببين، أقاوم الفكرة التي تجعل من الحب بحثاً عن الحميمية، مهما كانت هذه الفكرة راسخة، فالواجبات تجاه الذات والحقوق التي تشير إلى حضور الذات الفاعلة في كل فرد هي فوق كل العلاقات. حتى العلاقة الغرامية نفسها، تلك التي تسمو على العلاقة الجنسية، تبدو لي تلاقياً وتجاذباً بين اثنين يملكان ذاتاً فاعلة أكثر منها بحثاً انصهارياً عن السرائر والدخائل، يُفقر أكثر مما يغني. لا أضع تفكيري ضمن عالم الهوية، فهذه الكلمة تخيفني أكثر مما تجذبني. إن الذات الفاعلة هي نقيض الهوية وتُفقد في الحميمية، حتى عندما تعبر، أو تعبرها، هذه الوقائع. لذا كنت أميل، بالعكس، إلى القول إن الذات الفاعلة هي الاقتناع الذي يوجه كل حركة اجتماعية، وهي العودة إلى المؤسسات التي تحمي الحرّيات.

لقد تم في العديد من الأماكن خلق ضمانات مؤسساتية متينة

تحمي الأفراد والجماعات من القوى الناشئة من تفكك المساحة الاجتماعية والتي تسعى إلى فرض التعسف والعنف في كل مكان، حتى ليمكن الكلام، بسبب تعذر الاهتداء إلى مفردات أفضل، على إبدال نمط معيّن من المؤسسات بنمط آخر: لقد تمت الاستعاضة عن المؤسسات التي كانت تفرض قواعد ومعايير بمؤسسات تهدف إلى تأمين الدعم والحماية للأفراد والجماعات، في عملية السعي إلى تكوين الذات كذات فاعلة. إن الدفاع عن المواطن ضد الدولة هو، قبل كل شيء، دفاع عن الذات الفاعلة، ومع أن العائلة والمدرسة نموذجان لمؤسسات من النمط القديم، فإنهما تلتزمان مسعى التحوّل الذاتي بقوة: هذا التطوّر يصطدم بالخوف من إدخال الفوضى تحت ستار المثال الرفيع المسمى استقلالية الولد الشخصية، لكن كلتيهما تجدان نفسيهما مدفوعتين إليه دفعاً بداعي فشل الطرق التقليدية والمطالبات التي تزداد إلحاحاً يوماً بعد يوم لأولئك الذين لا يحتملون أن يعتبروا موارد إنسانية قابلة للاستعمال بطريقة نافعة تخدم مصالح الدولة أو المؤسسة.

•

من الممكن دائماً إعطاء الفرد قاعدة أمتن من الاختبار الذاتي المباشر، وليس يكفي القول إن الفرد لا يُختصر بذاته، وإنما ترافقه، أيضاً، أفكار ترده من قرينه (double) الذي يتحدد في مجال الحق والقانون في حين يتطوّر هو في ميدان التجربة والإدراك والرغبة. بقدر ما تضعف قدرة المجتمع على تحويل ذاته يضعف معها ما أسميه تاريخانيته ويبتعد عن قرينه، أي عن الفرد الواقعي الذي يُعطيه حقوقاً، كما تتضاعف الواجبات المفروضة عليه من قِبَل الجماعات التي يشعر بالانتماء إليها. هذه الحقوق لا تخص كائناً اجتماعياً يتحدد بوظيفة أو مرتبة، بل إنها فردية وشاملة، في الآن ذاته، شأن الحقوق المعترف بها لكل الكائنات البشرية بصفتها خلائق اللّه أو كائنات

عاقلة تشترك في مغامرة التطوّر الكبرى. لطالما بحث الفرد عن حقه في الوجود في عالم يحمل معنىً معيّناً، بإطاعته رسالة إلهية أو تقدّمه نحو التطوّر الشامل، حتى ولو لم يكن هذا الوعي الإيجابي منفصلاً البتة عن حس نقدي مناضل، يسعى إلى تدمير الحواجز التي تفصل الفرد عن مصدر حقه.

مصادر الذات الفاعلة

أكثر ما تم تحديد الذات الفاعلة من قبل المؤرخين وعلماء الاجتماع في المجتمعات الحديثة بأنها نتاج التاريخانية أي نتاج قدرتنا على إدراك العالم وتحويله، وهو تطور يجعل اللجوء إلى العالم العلوي الذي كنا نستمد منه حقوقنا أكثر فأكثر عقماً. لقد باتت السماء من الشفافية بحيث تلاشت فيها صورة الآلهة، أو الله. لم نعد نؤمن بالتقدم، بل بسياسات التنمية. لطالما سيطرت علينا هذه الرؤية لحداثة يجري تحديدها كعقلنة ودهرَنة، إلى حد المطابقة بين العلمانية والحداثة السياسية. غير أن كفاحنا ضد المحظورات ضعف بسرعة جعلت الخير يجاري الشر في انحساره، كما تسببت بتميّع الأهواء فبدت حياتنا التي ظل عالم الرغبة يسيطر عليها حتى عهد قريب، أكثر فأكثر تعرضاً إلى كوارث غير متوقعة: حروب بين المجتمعات والثقافات، أزمات اقتصادية، نموّ هائل في الاقتصاد غير المشروع، تغيّر مناخي يجعل البقاء مستحيلاً على جزء من الكرة الأرضية. . . إلخ. لقد ضعف الفرد ومعه الجماعات التي ينتمي إليها، والصراع القديم الذي كان محتدماً أيام فرويد بين اللذة والسلطة، انحل في امتثالية (conformisme) متسامحة.

بعضهم يرد على هذه النظرة التشاؤمية مؤكداً أن المواطنية أو الانتماء إلى طبقة أو إلى أمة مهمتهما تحرير الإنسانية، هما القوتان

المحركتان اللتان تـمنحان الأفراد الشعور بأنهم أسياد أنفسهم. هؤلاء ينسون أن العمل الجماعي وحده قادر، على الصعيدين السياسي والاجتماعي، أن يحمي من السلطات والهيمنات التي تؤول، إذا لم يتم لجم سطوتها، إلى تدمير التفردن (individuation)، عندما تنسى هذه الأخيرة الشروط التي تجعل وجودها ممكناً.

لطالما بحثنا عن معنى حياتنا في أحد أنظمة الكون أو في قدر إلهي، في مدينة فاضلة أو في مجتمع تسوده المساواة، في تطوّر لا يعرف نهاية أو في شفافية مطلقة. لكن هذه المحاولات ـ التي لاتزال قائمة ـ استنفدت، إذ بقدر ما تضاعفت قدرتنا على العمل ـ وبالتالي، على إحداث تغيير ـ وكان اللجوء إلى غاية قصوى يمهّد لحصار الحاضر، جعلت هذه العوالم المثالية تتناءى وتتراءى لنا خيالية، بحيث أفرغت السموات من آلهتها، وحل مكانها حراس الهيكل، من طغاة ورجال مخابرات بل وإعلانيين في بعض الزوايا الخفية. وبقدر ما راحت هذه السلطات الجديدة تحرز الغلبة، كنا ندخل إلى ذواتنا، ونكتشف ذواتنا في واقعنا الأكثر عينية: **أولاً** كمواطنين، و**ثانياً** كعمال يتحررون من سلطة «البورجوازية»، والآن ككائنات ثقافية تواجه تسويق كل مظاهر الوجود، كائنات ذات «نوع جنسي» وجنسانية، تغوص في عمق أعماقها كي تفلت من أيديولوجيات الأرض والشعب أو الطائفة.

بقدر ما كانت لنا الإمرة على حياتنا، كنا ندرك كل جوانب تجربتنا. وفي كل مرّة كان يتعيّن علينا التراجع كفاعلين اجتماعيين، كنا نتقوى كفاعلين شخصيين. لا نغدو فاعلين شخصيين بالكامل إلا متى ارتضينا مثالاً لنا أن نعترف بذواتنا، ونحمل الآخرين على الاعتراف بنا، كأفراد، ككائنات متفردنة (individués) تدافع عن خصوصيتها وتبنيها وتعطي، من خلال أفعال مقاومتنا، معنىً لوجودنا.

أوَيعني ذلك أننا نعيش في عالم من الذوات الفاعلة؟ مثل هذا الاعتقاد لا يقل استحالة عن عدم رؤيتنا في المجتمعات السالفة إلا قديسين وأبطالاً أو مجاهدين. غير أن عصرنا لا يترك أكثر من سائر العصور مكاناً للامبالاة أو الازدواجية الكاملة. لا يخفى علينا أن ثمة ظروفاً توجب علينا الاختيار والتعرف إلى ذواتنا أو نكرانها كذوات فاعلة، وأننا مناخون لسيطرة القوى التي تتحكم بالمجتمع أكثر منا للنُخَب الحاكمة في المجتمع عينه، قوىً تتجاذبنا وتسيّرنا وتتلاعب بنا، في حين أننا نسعى أقل ما يمكن إلى استعمال حرية الذات الفاعلة لأن ثمنها باهظ جداً. ولكن، لا وجود اليوم ولا في أي ثقافة سالفة، لصورة ذات فاعلة من دون تضحية ولا بهجة.

الدفاع عن السوسيولوجيا

أتكون الأسطر التي دبجتُها غريبة عن السوسيولوجيا، أي عن معرفة الأوضاع الاجتماعية والفاعلين الاجتماعيين معرفة وضعية وقابلة للإثبات؟ قطعاً، لا. وأكاد أقول، أيضاً، إنه يمتنع اليوم قيام أي سوسيولوجيا أخرى، فكما يستحيل وصف أي مجتمع في ظل نسيان الواقعة الدينية ـ مما لا يقلل من ضرورة نقد أولئك الذين يستولون على الإلهي ويطورونه إلى مقدس يؤمّنون هم إدارته ـ كذلك يستحيل اليوم إنكار حضور الذات الفاعلة في زمن تفاقم الصراعات والانتقادات ضد الإمبرياليات والقوميات والحركات الشعبوية، ولكن، أيضاً، ضد سلطان المال وتعاظم التفاوتات الاجتماعية. مستحيل ألا نتكلم عن حقوق إنسانية، وبالتالي ألا نعترف بتزايد عدد الكائنات البشرية التي تقوِّم أفعالها ووضعها من حيث قدرتها على خلق ذاتها وعلى العيش ككائنات حرة، مسؤولة.

إن العُور هم الذين لا يرون حولهم سوى ضحايا وآلات سيطرة

وموت، لأنهم لا يلحظون كيف تتأكد، أيضاً، إرادة الصراع ضد الظلم والموت، ويجهلون الانتصارات المُحرزة في هذه الصراعات، فالآلهة لم تُخلِ المكان لمحاربين ورجال قانون، فقط. إننا دائماً بحاجة إلى قرين، لأنه هو الذي يُكسبنا حقوقاً وينفحنا، بالتالي بالحس الخُلقي، حس الخير والشر. ومن فرط ما يقترب منا هذا القرين ويتضاءل إسقاطه في عالم علوي، بعيد، يخلص إلى الدخول في كل منا، فنتصرّف باسم مبادئ عليا ونعاقب أنفسنا على تقصيرنا عن بلوغها.

هذا الضمير الخُلقي يكون، في مرحلة أولى، شديد الشبه بخليقة دينية. ولما كان القانون الطبيعي يتغذى من التقاليد الدينية ويحمل، في الآن ذاته، الفردانية، فقد جعلنا إيماننا بالتطوّر الاقتصادي وسيادة العقل، إيماناً بالوطن والثورة بل وبمشروع سلام دائم. لكننا الآن خرجنا من هذه المرحلة الطويلة التي حسبنا أنفسنا خلالها قادرين على الاكتفاء بأهداف زمنية تتمثل في كل ما هو موعود للرجال العظام من سلطة وغنىً ومجد وخلود.

يوماً بعد يوم تفقد أخلاقيتنا طابعها الاجتماعي، وتغدو أشد حذراً تجاه قوانين المجتمع وخطابات السلطة والاصطفافات التي تحمي بها كل جماعة نفوذها أو اختلافها. ما يسعى إليه كل منا في غمرة ما يعيشه من أحداث إنما هو بناء **حياته** الفردية مع **اختلافه** عن الآخرين وقدرته على إعطاء معنىً عام لكل حدث خاص. هذا السعي لا يمكن أن يكون بحثاً عن الهوية، بعد أن غدونا مجموعة أجزاء هويات مختلفة يضاف إليها كل يوم جديد. لا يمكن أن يكون هذا السعي إلا بحثاً عن حق الذات الفاعلة في وجودها الخاص وقدرتها الخاصة على مقاومة كل ما يحرمنا منها ويجعل حياتنا مفككة.

إن صورة الفرد هذه تُجلى يوماً بعد يوم، شأن صورة الكائن

الإنساني الذي يؤكد أنه كائن يتمتع بحقوق أولها الحق في أن يكون فرداً، وليس **الإنسان** (l'Homme) الذي يعلو الصفات كلها، أي كائناً إنسانياً يملك حقوقاً مدنية وحقوقاً اجتماعية، حقوق مواطن وعامل ـ (وبالأخص) اليوم ـ حقوقاً ثقافية تعطي كل فرد حق اختيار لغته ومعتقداته ونمط حياته، كما تعطيه، بالقدر نفسه، حق اختيار جنسانيته التي لا تختصر في نوع جنسي من إنشاء المؤسسات المهيمنة.

الذات الفاعلة الفردية

أمام ما يطالعنا به التاريخ من تصورات ترى العقل الأداتي والمنفعة واللّذة تحل كلها مكان ضمير أو نفس وضعهما خالق في الكائنات الإنسانية، وفي مواجهة الفكرة القائلة إن الحداثة هي دهرَنة العالم و«انفكاك سحره»، بحسب قول ماكس فيبر الشهير، أنساق إلى القول إن الذات الفاعلة التي طالما أسقطها البشر فوقهم، في فردوس أو مدينة حرة أو مجتمع عادل، قد استقرت في كل فرد وصارت فيه تأكيداً للذات كصاحبة حق في أن تكون فرداً قادراً على إثبات ذاته في مقابل كل ما يدمره من قوىً لاشخصية. لم يؤدِّ موت اللّه إلى انتصار العقل والفكر الحساب ولا إلى تفلت الشهوات، بل قاد كل فرد إلى إثبات ذاته خالقاً ذاته وغايةً لعمله، بحيث يسيطر على الحركة المِشكالية (kaléidoscopique) التي تتصادم فيها كل أجزاء الأنا وتختلط ويدمر بعضها بعضاً.

تلك هي الطريق التي تم اجتيازها حتى الآن والتي تقود إلى تحليل أكثر عمقاً للمعنى الذي تتخذه هنا فكرة الذات الفاعلة. ولكن، ألا يكون اللجوء إلى هذه الفكرة من باب الاعتباط، في حين أن كل ما هنالك يجرّنا، كما يبدو، إلى زوال الديانات أو

الأخلاقيات التي تميل إلى كبت النزوات، من دون أن ننسى أن مفهوم الذات الفاعلة هذا ربما أثقل على آخرين يثمّنون تشتت الذات، ذلك الاستعداد الذي يحمينا من السلطات والمعتقدات الاستبدادية؟

إن الذات الفاعلة هي، بالنسبة إلى عالم الاجتماع، أكثر من مفهوم يجري تكوينه عبر مسيرة فكرية عامة: ولابد أن تكون قابلة للملاحظة، أي أن تحضر إلى وعي الفاعلين الاجتماعيين ويكون المُحلل قادراً، في الوقت نفسه، على إعادة وضعها في ظرف اجتماعي يوافق أكبر عدد ممكن من مميّزاتها. والواقع أنه، ساعة تفرض صورة المجتمع **الثقافية** نفسها، أي حالما يُلحظ ذلك الانكفاء العظيم من العالم الخارجي وتصوره إلى العالم الداخلي أي، بعبارة أوضح، من النظام الاجتماعي نحو الفاعل الشخصي أو الجماعي؛ إذّاك، تحديداً، تظهر فكرة الذات الفاعلة كهدف للفاعل أي للفرد الذي يريد أن يكون فاعلاً. واسمحوا لي هنا بأن أورد اسماً لم يفارق خاطري طوال انصرافي إلى بلورة مفهوم الذات الفاعلة. ألا وهو اسم جرمين تيّون (Germaine Tillion).

لقد انضمت جرمين تيّون ـ وهي باحثة إثنولوجية من جيل تلاميذ مارسيل موس (Marcel Mauss) الأوائل ـ إلى صفوف المقاومة، منذ بداية الحرب، مؤسِّسة شبكة سمّتها «متحف الإنسان». ومع أنه تم اعتقالها في رافنسبروك (Ravensbrück)، فقد نجت من الموت بفعل تشابكات ظرفية اتفاقية وأصبحت بعد الحرب رئيسة قدامى المعتقلات في هذا المعسكر، لكنها تابعت أعمالها الإثنولوجية في الجزائر، حيث وقفت ضد التعذيب، خلال الحرب، وقوفها ضد الاغتيالات، هي التي كانت تؤيّد جهاراً استقلال هذا الإقليم الفرنسي. وقد أظهرت لي المحادثات التي أجرتها آنذاك مع ياصف

سعدي (Yacef saadi)، قائد جبهة التحرير الوطنية في الجزائر والمسؤول الأول، بالتالي عما تعاقب فيها من اعتداءات دامية، أن هذه المرأة تمثل وجهاً شبه تام لما أسميه الذات الفاعلة لأنها اتخذت موقفاً وتحملت كل مخاطره، من دون أن يثنيها ذلك عن إنقاذ حياة كثيرين، كما وجدت لدى مُحاورها نظير ما لديها من تخبط داخلي. ومع أنها خاضت نضالات عديدة، فهي لم تتخل عن العمل من أجل إنقاذ الأفراد.

هذه المرأة الممتلئة شغفاً وحكمة واحتراماً لكل كائن إنساني، يجب أن تكون قد ناهزت المئة في هذه اللحظة التي أورد فيها اسمها، ذلك الاسم الذي قلما تعرفه عامة الناس، وإن كان عدد كبير من الذين عرفوها أو يعرفون عملها، يكنون له المحبة والاحترام. ما يملأني إعجاباً بها هو أنها خدمت قضايا كبرى من دون أن تتماهى كلّياً بأي منها، لأنها كانت تضع حقوق الإنسان ومكافحة العنف فوق كل اعتبار.

ولكن، إذا كانت ألمع الوجوه تؤدي دوراً توجيهياً ضرورياً، فإن عملها لا يكون مؤثراً إلا إذا تبنته منظمات وقرارات لئن يكن نصيبها من **التذوْتن** أضعف بكثير، فإنها تضمن ولادة دفاعات مؤسساتية عن الذات الفاعلة وتؤمن الدعم لها. إن الفضل يعود إلى هذا العمل الجماعي، وتحديداً، إلى الديمقراطية التمثيلية، في تأمين الضمانات لكل امرىء، على الصعيدين الفردي والجماعي. وفي مقابل ذلك، تقوم وجوه الشرّ مع جنودها والمتآمرين معها والمرتشين وجميع أولئك الأفراد الذين يبحثون عن مكسب شخصي بخس من مغامرة الشر هذه. هذا التوتر المتواصل يبرر العمل السياسي بصفته أداة دفاع عن الحريات وعن مصلحة السواد الأعظم من الناس.

الحقوق

كانت المعايير والقيم، خلال الفترة التي كان يجري فيها تقييم التصرفات وتحديدها بمصطلحات اجتماعية، تثمّن خضوع الفاعلين لضرورات المجتمع. أما مفهوم الذات الفاعلة فقد فرض نفسه في خاتمة تاريخ طويل من ضمور هذه المثل، مما يشكّل مظهراً أساسياً لما نسميه: دهرَنة.

ليست الذات الفاعلة فاعلاً يفتقر إلى مبدأ خارجي «موضوعي» يوجه تصرفاته. بل بالعكس، تلك التي تحوّلت هي بالذات إلى مبدأ توجيه لتصرفاتها. «كن أنت ذاتك». تلك هي أسمى القيم، وبالتالي فالمعايير الوحيدة التي تفرض نفسها عليها، من الآن فصاعداً، هي معايير سلبية تُعلّم عدم إطاعة السلطات دائماً وعدم الاعتقاد بضرورة كل أشكال التنظيم الاجتماعي، لاسيّما في كل ما يُلزم الحياة الشخصية، مما يُفسر مثلاً قوة مقاومة كثيرين من الكاثوليك لقرارات البابا الحالي في مجال الأخلاقية الخاصة.

حتى وإن تكن قوة الدفاع عن حقوق الفرد نادرة لدينا في مقابل حقوق الطائفة، فإننا نشعر بالحذر الشديد تجاه المؤسسات المكلفة معاقبة المنحرفين أو المجرمين أو حتى العناية بالأقليات والمعوقين، فما نخشاه دائماً هو أن تجهل تلك التي نسميها مصلحة المجتمع حق كل امرىء في أن يُعامل كذات فاعلة في إطار احترام ما نسميه **الحقوق الإنسانية** الأساسية. هذا التمسك بالحقوق الإنسانية يصحبه فقدان ثقة بالمؤسسات والفاعلين الجماعيين، لاسيّما السياسيين منهم، وأيضاً عدم احترام أولئك الذين طالما كانوا أصحاب السيادة الشعبية، والذين فاقت شرعيتهم في فترة ما شرعية كل المؤسسات الأخرى.

أما إذا كنا لانزال متعلقين بهذه المؤسسات فلأن وجودها يحمينا من عسف الدكتاتوريات ومن العنف الذي كانت نتيجته المباشرة منع كل احتكام إلى الذات الفاعلة. يمكننا، بالاستسلام إلى أحلام تكشف لنا واقع تجربتنا المُعاشة أكثر من خطابات السلطات المُلفقة، أن نتخيّل حيَوات اجتماعية تفرغ أكثر فأكثر من المؤسسات وتتخذ فيها القرارات السياسية في نهاية نقاش مميّز بين شخصيات رمزية أكثر منها حقيقية، بحيث يكون هناك مدرسة لا مبنى لها ولا برنامج ولا يشكل المدرسون فيها جسماً اجتماعياً محدداً، وإنما توضع في تصرف كل فرد تقنيات شديدة التنوع، أهم ما فيها أنها تشجع التلامذة على التخيّل والتفكير. وأشد ما تكون التحولات إلحاحاً في ميدان العدالة: أما نسعى منذ زمن بعيد، ولكن، بنسبة ضئيلة جداً من النجاح، إلى التصدّي بالحرية والمساواة والأخوّة لكل قوى تدمير الذات الفاعلة، تلك التي تستتر ـ بصعوبة بالغة ـ وراء الإلزام الرهيب، إلزام الدفاع عن المجتمع؟

هذا التطرق إلى الذات الفاعلة بطريقة التمثيل الخيالي من شأنه أن يقودنا في اتجاه معاكس إن لم نبادر لتونا إلى التذكير بأن مفهوم الذات الفاعلة هو على صلة وثيقة بمفهوم **الحقوق**. إن الذات الفاعلة، كما نتصوّرها وندافع عنها اليوم، ليست صورة مُتدهرنة للنفس، ولا هي حضور واقع فوْبشري(*) (surhumain)، إلهي أو جماعي، في كل فرد، بل إن تاريخ الذات الفاعلة هو، على العكس من ذلك، تاريخ المطالبة بحقوق أكثر فأكثر عينية، تحمي خصوصيات ثقافية لم تعد تتجدد بالعمل الجماعي الطوعي

(*) لفظة منحوتة تختصر تعبير «ما- فوق- بشري»، منعاً للإثقال على الجملة وتسهيلاً لضرورات التصريف اللغوي.

والمؤسسات المولّدة للانتماء والواجب. هذا الانتقال من الحقوق الأكثر تجريداً إلى الحقوق الأكثر عينية هو الذي يقود إلى واقع الذات الفاعلة.

بقدر ما ترتبط الحقوق العامة بالانتماء إلى النوع البشري، تتضاءل نتائجها الواقعية، في كل ما عدا إلغاء عقوبة الإعدام. إن الحقوق السياسية هي أكثر واقعية، حتى ولو كانت تمارَس ضمن جماعة معيّنة أو، بالأحرى، ضمن مدينة أو أمة. أما الحقوق الاجتماعية فتقاس فاعليتها بنسبة انطباقها على أوضاع نوعية، كما هي حال الأعراف الجماعية. لقد كان لنضالات الحركة العمالية الطويلة هدف أساسي يتمثل في إضافة حقوقٍ اجتماعية مُحدّدة، أكثر الأحيان، كحقوق الفئات المهنية الخاصة، إلى الحقوق السياسية التي تبقى، على تحصّنها بالشمول، بعيدة كل البعد عن التجربة اليومية المعاشة. إن إنشاء الصلة بين شمولية الحقوق السياسية وخصوصية الحقوق الاجتماعية النوعية هو عملية من الصعوبة بحيث أدت إلى تشظي الحركة العمالية أمام عنف السجالات: فقد عمد فريق من **الدولية الثانية**، هو ذاك الذي سيدّعي لاحقاً الاشتراكية ـ الديمقراطية، إلى إبقاء الحقوق الاجتماعية ضمن الإطار الديمقراطي، في حين أن فريقاً آخر، كان أكثرياً في البداية، أقام الحقوق الاجتماعية، حقوق العمال، في مواجهة الحريات البورجوازية، مما جر إلى اللينينية ـ الماوية التي بسطت سلطانها طوال نصف قرن على نصف الكرة الأرضية. سأجري تحليلاً أدق للطريقة التي أعاد فيها التاريخ نفسه لحظة قادت الحقوق الثقافية الجديدة بعض المدافعين عنها إلى الطائفية، في حين سعى آخرون إلى تقريب الحقوق الثقافية الخاصة من الحقوق السياسية العامة، من دون أن نغفل أولئك الذين تصدوا، باسم تصوّر ضيق للجمهورية، لفكرة الحقوق الثقافية.

إن تصاعد الطائفيات الاستبدادية والمصمّمة على إبقاء النساء، اليوم، في حالة تبعية ودونية، يمكن أن يفسر تحديداً ممانعة بعض البلدان، كفرنسا، الاعتراف بالحقوق الثقافية، باسم الشمولية الجمهورية، مع أنه يستحيل، خارج المباحثات التي تستدعيها بعض الأوضاع الخاصة، إنكار أهمية الحقوق الثقافية، أي قوة المطالبات المبنيّة على ثقافة أو نهج معيّنين في صميم الشعب نفسه. يجب أن تخلص الأحزاب السياسية إلى الاعتراف بعدم انفكاك الحقوق الثقافية عن الحقوق السياسية والحقوق الاجتماعية، إذ يستحيل على الذات الفاعلة أن تؤكد ذاتها خارج المميّزات الاجتماعية والثقافية لأولئك الذين يعتبرون أنفسهم ذوات فاعلة، ويريدون أن يعترف بهم الآخرون كذلك.

هل كلنا ذوات فاعلة؟

هل نعتبر أنفسنا كلنا ذوات فاعلة؟ إن كنا نقصد بذلك الوعي الواضح والمتبادل لكوننا ذوات فاعلة، فالجواب هو لا. على أن من الممكن اكتشاف سمة الذات الفاعلة في كل الأفراد، بالطريقة نفسها التي تعرّف فيها آخرون وجود «نفس» في كل فرد، أو الحق في أن يكون كل فرد مواطناً. إن عملنا يتمثل، تحديداً، في أن نكتشف لدى كل امرىء إحالة إلى ذاته كذات فاعلة، وفي الوقت نفسه، استخراجها من التمثلات النقيضة، كما يفرضها النظام الاجتماعي أو الأيديولوجيات المهيمنة على الحياة الفكرية. وذلك أن دور عالم الاجتماع يتمثل، أيضاً، في خلق أوضاع يجري فيها تشجيع كل فرد على تطوير مطالبه العميقة بعيداً عن العبارات الجوفاء. هذا الدور اضطلع به من قبله، وبطريقة مختلفة، «مثقفون ملتزمون»، لا ينتمون إلى أي تنظيم، سياسي أو غير سياسي، لكنهم مصمّمون على إبراز مطالب أساسية. ولولا هؤلاء المثقفون الملتزمون ـ الذين ليسوا

مثقفين نظاميّين ـ وأمثالهم لما قامت أي ديمقراطية، لفرط ما يمارس من ضغوط من أجل إخضاع مطالب الذوات الشخصية الفردية والجماعية لمصالح ما نسميه المجتمع. غير أن من يحجب حضور **الذات الفاعلة** هم هؤلاء المثقفين أيضاً.

كثيرون من هؤلاء قبلوا الفكرة القائلة إن الواقع الاجتماعي هو، بحد ذاته، هيمنة، ولا حرية، بالتالي، إلا في إطلاق الرغبات وإرادة القوة أو ـ وهي فكرة أقدم من هذه ـ إرادة الأمل الذي تحمله معها الروح الثورية. هذه الأيديولوجيا لم توافق يوماً ما تجري معاينته على أرض الواقع، لكنها لما كانت تُشعر بأنها تحمي من أشرس أشكال التسلط والقمع فقد لبثت طويلاً تبدو غير قابلة للمس. إن الفائدة النقدية لهذا النوع من التفكير الاجتماعي الذي لا يعترف بوجود فاعلين، بل ضحايا، كانت ولا تزال، عظيمة، في الواقع، لكن الانغلاق داخل مقاربة نقدية محض يزداد استحالة منذ أن باتت أشكال الحركات الاجتماعية التي تطورت حديثاً تسكن حياتنا اليومية.

مثالاً على ذلك: إن الخطاب السائد عن النساء يُظهرهن ضحايا. ولكن، لو سألتم النساء، لاسيّما أولئك اللواتي يشاركن في التحرّكات النسوية للاحظتم أن الشعور بأنهن ضحايا هو أقل رسوخاً لديهن بكثير من الاقتناع بأن النساء حققن الكثير من الانتصارات وأنهن يبتكرن اليوم عالماً ثقافياً جديداً. إن خطاب النساء عن أنفسهن يحمل الأمل والمبادرات أكثر من خطاب الرجال على أنفسهم، لأن هؤلاء يرفضون الخطابات الطنانة حول الرجولة والذكورة.

ومثل ذلك، أيضاً، يجري التعريف، أكثر الأحيان، بالمستعمَرين القدامى، والمهاجرين الوافدين الجدد، والمؤمنين بالإسلام، بما يُعانونه، وكأنهم لا يستطيعون أن يكونوا فاعلي تاريخهم الخاص. إننا، باسم تحرير المستعمَرين، نتصرّف معهم

وكأنهم غير قادرين على صنع تحريرهم الذاتي والتحول إلى عاملين على تطوير وضعهم. لا شيء أدعى إلى القلق من السهولة التي ينكر بها من يدّعون أنهم صانعو الصراع ضد الهيمنات، إمكان العمل الخلّاق والمُحرر. يا لها من رؤية غريبة للعالم، تلك التي لا تَني تتحدث عن معاناة الهيمنة وتهمل الأفكار والأفعال التحررية.

لكي يتكوّن وعي الذات الفاعلة هذا يجب أن تظهر وتتضافر مكوّنات ثلاث: **أولها**، العلاقة مع الذات، مع الكائن الفردي بصفته صاحب حقوق أساسية، مما يشير إلى قطيعة مع الإحالة إلى مبادئ شمولية، وحتى إلى شريعة إلهية، لأن الذات الفاعلة هي غاية في حد ذاتها. **والثانية**، إن الذات الفاعلة لا تتكوّن، اليوم كما بالأمس، إلا إذا دخلت عمداً في نزاع مع القوى المهيمنة والتي تنكر عليها لا حقّ التصرّف كذات فاعلة وحسب، بل وإمكان ذلك، أيضاً. **أخيراً**، أن يقترح كلٌ، بصفته ذاتاً فاعلة، تصوّراً عاماً للفرد.

ليست الذات الفاعلة مجرد ممارسة للوعي، بل هي بحاجة إلى الصراع الذي لا قيام للعمل الجماعي من دونه. لكنها تبقى فردية على الدوام، وحتى عندما تغوص في العمل الجماعي، تشعر أنها هي المدافعة عن الحق العام. تلك كانت الحال، طبعاً، في عصر إعلان حقوق الإنسان والمواطن، لكن الأمر لم يعد كذلك في عصر القوميات والمعتقدات الطائفية. ولربما تكون عليه اليوم مجدداً، إذ نولي أهمية كبرى للمسائل الإنسانية ولإبطال طرق المعاملة غير الإنسانية. إن إلغاء عقوبة الإعدام في العديد من البلدان يشير إلى تراجع المنطق القائم على «حماية المجتمع» والناشىء بوحي من انتصار الفكرة القائلة إن الحياة الإنسانية هي فوق كل شريعة.

كثيرة هي البلدان أو المناطق التي تمزّقها الحروب الأهلية وسواها من أشكال العنف. وثمة بلدان أخرى توهم فيها فكرة الذات

الفاعلة بالتلاشي والانحلال في خضمّ التجاذبات الطائفية والإثنية أو الدينية. ولكن، إذا كان نفاد الأيديولوجيات السياسية والأنظمة التي طابقت بين الدفاع عن الذات الفاعلة وانتصار أحد الأحزاب أو القادة أو أشكال التنظيم الاجتماعي، قد خلق فراغاً قابلاً لأن يقود إلى الفوضى، فإن من شأن ذلك، أيضاً، أن يقود إلى العودة إلى الذات، أي إلى وعي الذات الفاعلة.

يستحيل أن نعرض سلفاً، وبمصطلحات عامة، الظروف التي تساعد على بروز الوعي لدى فرد ما أو وسط جماعة بأنه/ أنها ذات فاعلة. من هنا الأهمية الكبرى للنماذج التي تعرضها التربية، أي التوقعات التي يُظهرها أولئك الذين يشجعون أو لا يشجعون أحد الشبان على أن يجعل من نفسه غاية عمله، أي أن يبحث عن ذاته. وغالباً ما يكون ذلك التشجيع صادراً عن صديق راشد أو قريب يمارس تأثيراً حاسماً على شاب يصغره سناً، بحيث تكون علاقات الصداقة بين الشبيبة هي الطريق التي تقودهم إلى ذواتهم. على أن من شأن الاهتمام بالآخر أن يصرفنا، أيضاً، عن ذواتنا. لذا كان حرياً بنا أن نحاذر الحميمية التي تهدد دائماً بخنق الوعي الذاتي، محاذرتنا الصمت، وأن نحسن التنسيق باستمرار بين الالتزام في الحياة العملية وحركة العودة إلى الذات.

لطالما حُكم علينا انطلاقاً مما نفعل وليس من منطلق الظروف التي نعيش حتى لقد صعب علينا التوفيق بين هذا التصوّر الفاعل للكائنات البشرية ورؤية أكثر تأملاً. من المؤكد أنه ليس لدينا أي رغبة على الإطلاق في أن يجري تحديدنا مجدداً بوضعنا الاجتماعي، لأن هذا التحديد سيبدو لنا مؤشر تراجع خطير، لكننا نرفض أكثر فأكثر أن يعرّف بنا انطلاقاً من أعمالنا فقط، أي أن يحكم الآخرون علينا من خلال تصنيفات معيّنة كوّنها أصحاب العمل في القطاعين الخاص

والعام، أولئك الذين لا يدخل الاحترام لشخص مستخدَميهم في أولى اعتباراتهم. حتى الذين لا يزالون منا يولون العمل أهمية كبرى في حياتهم، يشعرون بالحاجة إلى التباعد عن نشاطاتهم والعودة إلى ذواتهم بين الفينة والفينة وطرح أسئلة على أنفسهم كانت تبدو لنا غير مستحبّة حتى عهد قريب: هل أنا سعيد؟ وهل ما أفعله هو حقاً ما أريد فعله؟ هل أنا قادر على فهم هذا الأمر أو ذاك؟ هل أنا متأكد من معرفتي بوقوع أحداث غير مقبولة في هذه اللحظة وبأن هناك مظالم فادحة تُرتكب؟ هذه الأسئلة التي أطرحها على نفسي، هذه الأحكام التي أصدرها على نفسي وعلى العالم تعدل النظرات التي أسلطها على ذاتي كذات فاعلة، كفاعل اجتماعي. ذلك ما يفسّر إمكان ظهور الذات الفاعلة في أي موقف كان.

يجب صون فكرة الذات الفاعلة من التأويلات الأخلاقية والنفسانية، على السواء، فالذات الفاعلة ليست شخصاً «يُحقق ذاته»، كما يقال، أو يتمّم الوظائف الموكلة إليه على أفضل وجه، بحيث يُرى فيه العامل النشيط والمواطن المخلص والأب المثالي أو الأم المثالية. إن ظهور الذات الفاعلة لا يرتبط بنهاية السيَر الكبرى التي استشهد بها جان ـ فرنسوا ليوتار(*)، لأن الروايات الكبرى، شخصية أم جماعية، هي في الأهمية سواء. ولا غروَ، فحياة الذات الفاعلة تعدل تاريخ العالم مأسوية، وما الذات الفاعلة في مجتمع المال والعنف بأكثر ارتياحاً وحرية منها في ظل الانحراف الذي ألحقته الشيوعية بآمال الحركة العمالية ونضالاتها.

إن حقيقة الذات الفاعلة مبثوثة في كل فصول التاريخ. وما

(*) جان ـ فرنسوا ليوتار (1924 - 1998): Jean - François Lyotard, *La fin des grands récits.*

حضورها في مدنيّتنا بأقوى منه في مدنيات أخرى، ولكن، لما لم تعد في الحداثة محتجزة ضمن بناء عالم مقدس، فإن تطابقها مع ذاتها هو أكثر ما يكون مباشرة في مجتمعنا، حيث أمكنها الظهور، أخيراً، على حقيقتها، حرة وهشة، بعد انحلال إسقاطاتها البعيدة.

كلنا نميل إلى إعطاء الذات الفاعلة وجهاً يظهر تفاوتاً واضحاً مع التجربة المعاشة. لقد كان دون كيشوت مغامراً شجاعاً انتصر على كل المؤامرات والدسائس، فهل كان أحد وجوه الذات الفاعلة هو الذي يستثير الانفعال والهزء، في آن معاً؟ لو لم يكن كذلك فعلاً لما وجدت أمة كاملة نفسها فيه. إن الفروسية الفرنسية التي حاول تقليدها تمثل أيضاً حنين إسبانيا التي كانت تدخل في حالة من الخمول البورجوازي، ولن يطول زمن حتى تبتعد عن جيرانها الأوروبيين وتقصّر عنهم أيما تقصير، ناسية ما كان يصنع عظمتها، وفي الوقت نفسه، انهيارها. ولكن، يجب ألا يعشي وهج الأحلام المجنونة أبصارنا: إن الذات الفاعلة لا تحمي نفسها من الحاضر بالقفز نحو المستقبل أو الهرب إلى الماضي، بل إنها تحتجب على أنظارنا حالما نظن أننا أخرجناها من أحد أعشاش حياتنا الخيالية. إن الذات الفاعلة قائمة فينا، حالاً وفوراً. إنها بحث حي وقلِق عن معنى كل تصرف من تصرفاتنا وعن كل فكرة من أفكارنا. لذا لا تكون في أي من الأوقات أكثر حضوراً منها في علاقاتنا الغرامية، حيث أحد أبرز معانيها الرئيسة هو اكتشاف ذاتين فاعلتين، الواحدة في الأخرى، في صميم الرغبة المتبادلة.

تكون الذات الفاعلة محمولة على جناح المساعي والجهود التي نبذلها لتحرير أنفسنا من المكان المحدد لنا. وأكثر المحاولات تطرفاً من أجل بلوغ الذات كذات فاعلة هي تلك التي تحملنا على الغوص إلى الأعماق، وقطع كل الروابط التي توثقنا إلى ما يُقال إنه الواقع،

وقضاء **فصل في الجحيم** قبل بلوغ **الفجر** (النص ما قبل الأخير):
«متى سنذهب، متناسين الإضرابات والوعود الفضفاضة، لكي نُحَيي ولادة العمل الجديد والحكمة الجديدة، نحَيي هرب الطغاة والشياطين ونهاية الوهم، ونكون أول من يعبد **الميلاد على الأرض!**
«نشيد السموات، مسيرة الشعوب! أيها العبيد، لا نلعننَّ الحياة».
ومن الممكن أن تضاف إلى صور رامبو (Rimbaud) هذه صور أخرى مماثلة، كصورة التأمل وصورة الحوار مع الموت.

أكثر ما يزعج الساعي إلى إعطاء فكرة الذات الفاعلة مضموناً تاريخياً واقعياً هو أن هذه الكلمة بحد ذاتها تستدعي أول ما تستدعي صور الظفر. أليست الذات الفاعلة هي التي تفرض إرادتها على العالم وتحوله إلى صورتها، بل تلك التي توطد النظام والقوانين، حيث يسيطر العنف والفوضى؟ لاتزال صورة الذات الفاعلة الغازية هذه تسكننا، صورة الذات المفعمة بالروح القتالية، والتي ورثناها عن عصر النهضة الإيطالية، ففي تصورنا أن ذات التاريخ الفاعلة هي نقيض ذات خادم الأمير التابع لسيده.

غير أن هذه الصور التي لاتزال حاضرة في ذاكرتنا الجماعية، لم تعد توحي إلينا بالثقة. لأنه منذ أكثر من قرنين، لم يعد الأمير المنتصر هو الذي يسترعي اهتمامنا بل العبد الذي يثور باسم عمله، باسم شعبه، باسم نوعه، بحيث إننا نتعرف حضور الذات الفاعلة في الحرمان أكثر منا حيث البحبوحة: أما إن التبعية والوحدة تحمي أولئك الذين يعانونهما من أوهام العظمة والسلطة! إننا نبحث غرائزياً عما يبدو لنا الأكثر إنسانية لجهة المُستغَل والمُحتقَر والمنسي. ولكن يبقى، من خلال انقلاب الموقف هذا، تصور يقتضي استبعاده، أيضاً: يستحيل القبض على الذات الفاعلة إلا في موقف من السلطة، أكنا نمسك بزمامها أم نخضع لها، أي في علاقة مع

الآخر، صديقاً أو عدواً، ودائماً في وضعية القدرة على فرض رؤية للعالم، منتصرة أو يائسة. لكننا، نستطيع، أيضاً، بتحررنا من كل تصورات الذات الفاعلة كفاعلة للتاريخ وحاملة لمجتمع، أن نشهد ظهور وجه الذات الفاعلة الحقيقي، أي الفاعل الفردي أو الجماعي الذي لم تعد توجّهه قيَم المجتمع ومعاييره ومصالحه، ولا حتى الحرمان والكبت والثورة.

ولكن، كيف يسع أولئك الذين ينظرون خارج ذواتهم، في اتجاه السلطة أو أعدائها، أن يعودوا إلى ذواتهم ويتشبثوا بوعي وجودهم واكتشاف ذواتهم وإنتاجها كغاية أخيرة لعملهم؟ إننا نخرج من عهد كان فيه التاريخ هو الذات الفاعلة، وأحياناً قطعةً من التاريخ جرى اقتطاعها من الزمن التاريخي، بطريقة اعتباطية. وهكذا تكلمنا على المجتمع الصناعي والثورة والنظام الشيوعيين كلامنا على أشخاص حقيقيين. وأنا نفسي تكلمت في مرحلة انتقالية عن الذات التاريخية في حين أنني لا أريد اليوم التكلم إلا على الذات الفاعلة الشخصية، وهي ما لا يمكن اختزاله إلى حالات فردية، أبداً. على أنه لم يكن في وسعنا الكلام على الذات الفاعلة وفهم تحول ثقافتنا إلى البحث عن ذاتها، لأننا لم نكن قد تحررنا من هذه المقاربة التجسيمية (anthropomorphique) أو التأليهية (théomorphique) للتاريخ، وقد وضعت السوسيولوجيا الكلاسيكية عقبة أخرى على طريقنا بتعاطيها مع المجتمع كما مع شخص، بالطريقة نفسها التي يطيب معها للحقوقيين القول: المشترع. لقد مارس تشخيص العهود التاريخية هذا تأثيراً طاغياً حتى الحرب العالمية الأولى. ومنذ ذلك الحين، استفحلت أعمال القتل والتدمير إلى حد بات يصعب معه ـ بل يستحيل ـ أن نلمح وجهاً إنسانياً وسط الأنقاض التي تسببت بها الحروب والدكتاتوريات ومعسكرات الإبادة والمذابح الجماعية على امتداد القارة الأوروبية.

لقد راودنا أحياناً شعور، ولاسيّما في الغرب الغني، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، بأننا نغرق مجدداً في مجموعات تاريخية شبيهة بتلك التي كانت قائمة قبل عام 1914. لكن العولمة تحوِّل إلى وهم كل محاولة تستهدف عزل نمط معيّن من المجتمعات - حتى المدنية منها - أو تصويره ثمرة سجالات وخيارات عقلانية تتم بموجب إجراءات حددها الدستور. أوَيمكننا، في الوقت الذي تدور فيه حرب ضروس بين الإسرائيليين والفلسطينيين، وتتعرض الولايات المتحدة الأميركية لضربة إرهابية في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001 ثم تجتاح العراق، وتتفكك أفريقيا تحت ضربات البؤس والحروب الداخلية، أن نتصوّر القرن الجديد مرحلة نحو نمط معيّن من المجتمعات؟ الواقع أننا، منذ بداية الحرب العالمية الأولى، لم نعد نتحدد بالتاريخ.

نفي الذات الفاعلة

في هذا الطور من أطوار تفكك تاريخانيتنا واحتلالنا موقعاً معيّناً في التاريخ وقدرتنا على تحديد ذواتنا بوساطة مقولات منبثقة من المجتمع والحياة السياسية أو من الاقتصاد، عرفت **الوظيفية النقدية** (*fonctionnalisme critique*)، المُشبعة بالماركسية، أوج عزها، هي التي كانت تريد أن ترى حيثما كان ممارسة لهيمنة ما كامنة وراء قيم المجتمع. والواقع أنه لم يبد طيلة عقود الحرب الباردة ثم، مجدداً، بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عام 2001، أن هناك أي مساحة حرة بين الخضوع للمصالح الأميركية والتضامن التام مع أعدائها، حيث إن مقولات كالليبرالية والاشتراكية والديمقراطية والحركة الاجتماعية والإصلاح، قد زالت أو اتخذت معنىً مناقضاً لذاك الذي كان قد أعطاها إياه مبتكروها.

لقد كانت فكرة الذات الفاعلة، في الواقع، أكثر الأفكار نبذاً وعرضة للتشويه والاحتقار نتيجة فرض أيديولوجية الحتمية، التي لا ترى في التصرفات سوى انعكاس لوضع مُعاش وهيمنة واقعة. لقد فُرضت علينا صورة عالم من دون فاعلين، باسم الملاحظة القائلة ـ (بما لا يقبل الجدل) ـ إن تطور المعرفة العلمية من كوبرنيكوس إلى داروين ومن ماركس إلى فرويد كان بفضل اكتشافها قوانين هي **قوانين أنظمة** منافية للوعي والذاتية، لأن تدخل الفاعلين من شأنه أن يزيد في حدة تناقضات نظام الهيمنة، فكان أن اضمحل التاريخ في مقاربة شبه دينية للتضحية هي التعبير الوحيد المتاح للمقهورين والمستغَلّين الذين يجري استعمالهم والتصرّف بهم.

قلة هم الذين سعوا ـ من أفراد وجماعات ـ خلال تلك المرحلة الطويلة التي كانت تبدو فيها الحرب والإرهاب والنقد الراديكالي هي الأشكال الوحيدة الممكنة للعمل التاريخي، إلى الدفاع عن الفكرة القائلة إن النظام السياسي يبقى منفتحاً وإن الديمقراطية واحترام الحقوق هما رهانان حقيقيان. ثم بدأت مطاردة الذات الفاعلة تهدأ تدريجاً، بسبب عجز المطاردين الفادح على الصعيدين الفكري والسياسي. على أن انبعاث فكرة الذات الفاعلة إلى الحياة مجدداً لم يكن بتأثير من فكر القلائل بقدر ما كان نتيجة إثبات الحركات الاجتماعية الجديدة جدواها.

لقد غزت الثقافة السياسة في ستينيات القرن الماضي، لا في الولايات المتحدة الأميركية وحسب، بل في فرنسا، بنوع خاص، وبات إنتاج الذات مطابقاً للجنسانية والعلاقات البَيشخصية أكثر منه للعمل، وأنا نفسي، جعلت الذات الفاعلة الشخصية منذ العام 1968 في صلب تفكيري وتحاليلي، بشكل أوضح من أي وقت مضى، إذ ركزت جهودي، في غضون الأعوام الأولى من هذا القرن، حول

قضية الاعتراف بالنساء عاملات رئيسات لعودة الذات الفاعلة، وبالتالي، لانقلاب ثقافتنا التي انتقلت من غزو العالم إلى البحث عن الذات.

هذا الاستذكار التاريخي كان سيشكل خطراً لو كان القصد منه هو القول إن الأفكار المقدمة هنا توافق لحظة تاريخية معيّنة. كذلك الفصل بين الوظيفية وبين رؤية نقدية محض للمجتمع، بل ومع فلسفات التاريخ كلها، يحتمل أن يقودنا في اتجاهات مغايرة للاتجاه الذي اخترت سلوكه، أخصُّها ذاك المؤدي إلى الفردانية الاستهلاكية بل إلى «أنا» مشبعة بالبيولوجيا والطب النفساني أي، باختصار، نحو «أنا» بعيدة كل البعد عما أسميه الذات الفاعلة. إن الفردانية تنتصر، من كل النواحي، على الالتزامات الجماعية، لكن ما يميّز موضوع الذات الفاعلة من سائر مقاربات الفردانية المعاصرة هو من طبيعة ما يفصل بين دراسة الحركات الاجتماعية والتفسيرات الاقتصادية للعمل الجماعي.

إن مفهوم الذات الفاعلة، كما أتصوّره، يبدو مكتنفاً بالغموض وسوء الفهم. وذلك ما يفاجئني دوماً. ألا نلاحظ عادةً أن أفراداً يحملون في ذواتهم باستمرار، أو لفترة وجيزة، فعلاً، كلمة، أو دلالة سامية؟ أما يبلغنا بين الحين والحين أن أفراداً مغمورين، قد لا يكون سمع بهم أحد، يجدون أنفسهم فجأة ملهمين بفعل انسكاب النور عليهم من قضية جليلة يصبحون شهوداً لها أو مدافعين عنها؟ كل من عرّض نفسه لمخاطر عظمى خدمة لقضية أخلاقية أو سياسية أو اجتماعية هو وجه من وجوه الذات الفاعلة، لكن في وسع أي شاهد أن يكون أيضاً كذلك. وقلما يهم أن يغرق هؤلاء الأفراد في الظل بعد انقضاء فترة النور هذه، فمن كان يحمل معنىً سامياً للعمل لا يملك أن يتجاهله كلياً، وحتى لو حاول الهرب من نموذجيته يبقى مدركاً لها.

كيف نتعرف حضور الذات الفاعلة في فرد ما أو في جماعة؟ جوابنا هو: في تطوع الفرد أو الجماعة لخدمة صورة ذاته/ها التي تبدو له/لها مبرر وجوده/ها وواجبه/ها ورجائه/ها. هي مبرّر وجوده/ها لأن فكرة الخلق أو الخلق الذاتي هي دائماً حاضرة؛ وهي واجبه/ها، لأن وجه الذات الفاعلة تفرض تفوقها على سائر وجوه الحياة الشخصية أو الجماعية؛ وهي رجاؤه/ها، لأن هذا الرجاء هو بديل الخلق. من يصبح ذاتاً فاعلة يرتقِ نحو ذاته، نحو ما يُعطي حياته معنىً، نحو ما يخلق حريته ومسؤوليته ورجاءه. لا شك في أنه يمكن إبدال هذه المصطلحات بأخرى، ولكن لن يكون هناك سوى فوارق ضئيلة بين هذه الصورة أو تلك من صور الذات الفاعلة.

أيكون البحث حيثما كان عن هذه الوجوه، التي يجري التعريف بها هنا بألفاظ ترفعها إلى درجة المثالية، ضرباً من التكلّف والاصطناع؟ ولماذا تكون التصرفات الأكثر إيجابية، في اعتبارنا، أو تلك التي تبعث على الاحترام، أكثر ندرة من سواها أو دونها صلابة؟ أفضل ما يجب فعله، حرصاً على اتزان التحليل، هو أن نتبنّى التمييز الواضح، الذي أنشأه فرنسوا دوبيه بين مكونات التجربة الثلاثة، والتي هي: البحث عن المصلحة؛ والانضمام إلى جماعة معينة والأخذ بمعاييرها؛ وتصرفات الذات الفاعلة، من دون أن يفوتنا اللفت، على سبيل الإيضاح، إلى أن لكل من هذه المقولات مقابلاً سلبياً: فالبحث عن المصلحة يقابله تدمير مصلحة الآخرين، والانضمام إلى الجماعة يقابله نبذ الآخر، فرداً كان أو جماعة، وتصرفات الذات الفاعلة يقابلها إنكار الذات الفاعلة الذي يتجلى في العنصرية، بنوع خاص، وقد يشمل الفاعل نفسه.

إن الذين لا يرون في الحياة الاجتماعية سوى أدوات هيمنة، ولا يشاهدون سوى ضحايا حيث أعتقد أنني أشاهد فاعلين،

يرفضون، من حيث المبدأ، نمط التحليل الذي أسوقه في هذا الفصل من كتابي. لكنه موقف متطرف، ومن الصعب الدفاع عنه. ولكن، هل يجب التذكير، بالمقابل، بأن الفضائل لا تذلل كل العقبات وليس لها الفاعلية نفسها في كل الظروف؟ من واجبنا الآن، بعد أن حددنا مميّزات الذات الفاعلة العامة، أن نأخذ في الحسبان نوعية كل ظرف تاريخي، لأن كلاً من فكرة التطور وفكرة السلام الشامل وفكرة الفرد الذي يغتصب حريته ومسؤوليته توافق نمطاً اجتماعياً وظرفاً تاريخياً مميّزين.

ولكن، لا نحيدنَّ عن الجوهري: ثمة، في كل نمط من المجتمعات، أساس **لااجتماعي** للنظام الاجتماعي، وبالتالي للتصرفات التي ترمي إلى هدف يجري تحديده، هو أيضاً، بمصطلحات لااجتماعية، غالباً ما أسميتها ما ـ ورا ـ اجتماعية (métasocial). وما طرحنا هذا إلا تتمة منطقية «للنهاية الاجتماعي» التي تم التحقق منها في القسم الأول من هذا الكتاب.

إن التصرفات المذكورة تتخذ أشكالاً متنوعة تبعاً لإلزامها الفاعل نفسه وتوظيفها علاقاته البيشخصية، أو اندفاعه في اتجاه هدف جماعي أو شخصي ضد أحد الخصوم، وقد تحتمها أو لا أنماط تصرف أخرى، كما يمكن أن تمتزج بمشاعر ومواقف بالغة التنوع. ومهما يكن من أمر، فإن الميّزات العامة للتصرفات التي تكشف الذات الفاعلة موجودة في كل مكان وعلى كل المستويات وفي كل الظروف.

هل هي تصرفات بطولية أم أشكال قداسة وتضحية بالنفس؟ إن الخطأ الذي تقود إليه مثل هذه الصور لا يكمن، فقط، في نقلها إيّانا إلى حالات استثنائية غالباً ما تطابق التضحية بالنفس، بل في نسياننا، أيضاً، أن أسمى التصرفات تكون دائماً ممزوجة بأخرى تقصّر عنها

رفعة ولكن تفوقها وضوحاً. يستحيل على فرد أو جماعة أن يكونا ذاتاً فاعلة بالكامل. ومن الأصح دائماً القول إن «ثمة (شيئاً) **من** الذات الفاعلة في هذا التصرف أو في ذاك الفرد».

إن اكتسابنا معرفة صحيحة بالعلاقات الاجتماعية يكون، فقط، بإلقائنا الضوء على صور الذات الفاعلة المختلفة وأشكال تكوّن هذه الذات، في الوقت الذي غالباً ما لا نُظهر فيه إلا ضغوطاً يجري احتمالها وإخفاقات مدمرة وحالة عجز مفروضة علينا باسم القوّة أو المصلحة العامة. يستحيل أن نكوّن سوسيولوجيا للفاعلين إذا كان العالم مأهولاً بضحايا تتخبط في شرك الوعي الزائف.

إني أسمع الاعتراض منذ الآن، وفي نيتي أن أعد مفهوماً «ليبرالياً»، يتلاءم كل التلاؤم مع عصرنا، في حين أن التركيز على الهيكليات الاقتصادية وأشكال الهيمنة هو أكثر ملاءمة لمجتمع مازال يحتدم بالنزاعات الكبرى بين الطبقات الخاصة بالمجتمع الصناعي. لا يجوز إهمال هذه الملاحظة، حتى وإن لم تحسن تمويه الحتمية الاجتماعية لأفكار تؤول كلها، تحت وطأة هذه الحتمية، إلى أيديولوجيات. والواقع أن بعض الحركات الاجتماعية، والتيارات الفكرية والجهود التعاضدية، كانت في عهد دولة الرعاية والاشتراكية ـ الديمقراطية، تحمل في ذاتها إلى جانب أيديولوجيتَي الجهاز ـ (الاشتراكية أو الشيوعية) ـ صورة لذات فاعلة. أما اليوم، وقد انتصر النموذج النيوليبرالي في كل مكان، فإننا نشهد فعلاً ازدهار أيديولوجية كنت دائماً أحاربها، هي تلك التي تريد أن يكون السوق سيد كل شيء. غير أن صورة جديدة تكوّنت أيضاً للذات الفاعلة، وهذه الصورة تتحدد، أكثر من سابقتها بالوعي والمشروع. وهكذا نصادف في كل العهود صوراً للذات الفاعلة والقوى أو المنظمات التي تدمّرها في آن.

ملاحظة مرفقة

إن عالم وسائل الإعلام هو ما يشوّه الذات الفاعلة الساكنة في كل فرد ويتلاعب بها في مجتمعاتنا المعاصرة، باستمرار. هو يشوهها، كما سبق وقلت، بفصله الصورة عن التجربة المعاشة، والوجه عن الجسم. هذا العالم من الصور المنفصلة عن الأجسام والأشياء، بل وعن المشاهد الطبيعية نفسها، يختلف تماماً عن عالم الأيديولوجيات والأساطير، كما تصورَه مفكرو القرنين التاسع عشر والعشرين، فما كانت تعنيه كلمات الإعلاميين كان إنشاءات وظيفتها تمويه أحد أشكال السلطة والاستغلال وفرض خطاب كانت استمراريته تقنّع القطائع والنزاعات. غالباً ما كان المراد، بالنسبة إلى هؤلاء، إخفاء هيمنة اقتصادية ما جعل الكثير من البُنى الفوقية أو من مكوّنات الحياة اليومية مسخراً لخدمة مصالح الطبقة الحاكمة وما يحميها من مؤسسات.

إن العالم المرئي اليوم لا يستدعي أي سلطة خفية، ولا يسعى إلى اختراق ما لا يجوز أن يُعرف أو يُفهم. لا بل إنه لا يملك أن يتطوّر إلا لأن عالم الأساطير القديم قد فرغ من محتواه «الموضوعي» إلى حد أن هذا المحتوى بات يقتصرعلى تأويلات من نتاج مثقفين يكتفون بالإحالة إلى هيمنة ما أو إلى استغلال أسيء تحديده بما يكفي لكي يغدوَ انكشافه في مثل سهولة انكشاف قوس القزح بعد المطر.

إذا كان هذا الجدل مهماً فلأنه يثير مسألة الأيديولوجيا، تحديداً، ويمكنه أن يسهم، بالتالي، في إظهار وجوه التعارض بين نظرتين: واحدة تفسر التصرّفات بحيَل السلطة، مما ينزاح بالتفسير إلى مجال اقتصادي وسياسي بعيد جداً عن الفاعلين، الذين يكونون، من جهتهم، أسرى وعيهم الزائف. وأخرى تتصدى للعالم المرئي

الذي تتلاعب من خلاله وسائل الإعلام بالفرد الحي، الواقعي، ذاك الذي يشعر أنه محروم من معنى تجربته ومشاريعه. وهكذا، نصعد، من جهة، نحو النظام الاقتصادي وبنيته، ومن جهة أخرى، ننحدر نحو الذات الفاعلة والحاضرة بكثافة حيث يشعر الفرد أنه محروم من معنى ذاته.

كثيراً ما تم توجيه هذا النقد إلى وسائل الإعلام. ولكن، نادراً ما كانت تقدم أمثلة على تركيب وسائل الإعلام صوراً تتنافى مع ما يمكن معاينته بشكل صريح، مع أن الظروف كثيرة والشواهد موفورة في هذا المجال. ألم تقم وسائل الإعلام بعرض صورة ملفقة لشبيبة الضواحي، تظهر لنا أحياء مشاكسة يتدفّق منها الحقد على المجتمع وتنبعث نزعة إسلامية تغلو في التعصب يوماً بعد يوم، عدا العداوة المستحكمة تجاه إسرائيل. لكن الدراسات التي أجريت مؤخراً بإشراف ميشال فيفيوركا (Wieviorka)، في مدن مختلفة أو في أحياء محرومة، أثبتت مدى بُعد هذه الرؤية عن الواقع.

إن الذات الفاعلة، كما تظهر في أنحاء كثيرة من العالم، لا تقتصر على تجسيد الأمل بتطوّر خلاصي أو تمثيل إرادة إسداء العون إلى جميع الذين يطولهم منطق الهيمنة، بل إنها تدرك الحرية والشفافية، في نهاية المطاف، من خلال العلاقة الأكثر مباشرة وحميمية بين الذات والذات، تلك التي تتيحها ـ بل تفرضها ـ الحداثة والتي تتكوّن عبر الجنسانية، بنوع خاص.

إن حركة العودة إلى الذات هذه التي تبني الذات الفاعلة، تبدأ من أشد الأشياء لصوقاً بالفرد، من علاقته بجسده الخاص بل، بتعبير أدق، من جسده الجنسي (sexué)، لأن العضو الجنسي، بخلاف سائر أعضاء الجسد ـ (عدا الدماغ) ـ يحمل في ذاته الحياة، يحمل القدرة على التناسل التي تحول دون تحوله إلى مجرد وسيلة. ونلفت

في هذا الصدد بأن التذوْتن يغدو مستحيلاً إذا ما تركنا للجنس مساحة فارغة من الدلالة، كما تفعل الإباحية (pornographie) التي يمكنها أن تستجيب لبعض أشكال الفضول، بالطبع، لكنها سرعان ما تغدو مدمرة بإلغائها الشخص. ومثل ذلك الولَـه (passion) الذي، إذا ما استبد بالفرد، دمر الذات الفاعلة تدمير الإعصار للمساكن.

يبقى أن نسلك الطريق التي تقود من الجنس إلى الجنسانية مروراً بالعلاقة العاطفية، وهي طريق طويلة ومتعرجة، أغلب الأحيان. إذا لم تغرق هذه العلاقة في الولَـه، فإن العلاقة الجنسية والرغبة المتبادلة تسمحان بحصول الارتداد. لكن التذوْتن يكون دائماً بتحول الجنس إلى جنسانية والحياة إلى خلق واكتشاف للآخر. إن المرور بالجنسانية ليس مُلزماً لظهور الذات الفاعلة، لكن العودة إلى الذات غالباً ما تتم عبر هذه الطريق بوضوح تدريجي. هذا النهج يبتعد عن المثالية التي كانت تود أن ينقاد الكائن الإنساني لقوىً وأهداف أسمى من الإرادة البشرية ابتعاده عن مادية الهُوَ (le ça) وعن الليبيدو (libido)، الذي يرى في تصادم الهُوَ والشريعة أو في اجتياح الرغبة للحياة النفسية القوة الأولى لخلق الشخصية.

لقد كان تطور الأفكار والممارسات من السرعة بحيث يسهل على كل منا اليوم أن يملأ هذه الصور العامة بتجارب معاشة ومطالب سبق الإفصاح عنها، بل بتقنيات بحث عن الذات مقتبسة من التقاليد الروحية، في الغالب. لكن مغزى هذا التفكير لن يتضح إلا في الفصل التالي، حيث سيجري تقديم الفكرة القائلة إن عودة الذات إلى الذات التي منها تنبعث صورة الذات الفاعلة تتحقق، على أفضل وجه، عبر النضال من أجل الحقوق الثقافية.

الذات الفاعلة، الحركات الاجتماعية واللاوعي

غالباً ما تم انتهاك مفهوم الحركة الاجتماعية، الذي ترك نفسه، هو نفسه، يتعهّر مراراً، سائراً في طليعة الجماهير ومستسلماً إلى القصف في مخابئ المخابرات السرية، بحيث بات يستحيل، على ما يبدو، حصره باستعمال محدد. ومهما يكن، فإن الدور المركزي الذي أدته الحركات الاجتماعية في نموذج النمو «الاجتماعي» حصراً، قد أدى اليوم إلى الإقرار بهرمها بل وخيانتها قبل أن تقضي نحبها ويبكيها أصحاب النفوذ والأغنياء أكثر من المستغَلّين والمنبوذين. ولكن، من عساه يكتفي بهذا الغضب المقدس ضد هذا الكم الكبير من المناضلين الذين أصبحوا رجال شرطة، خصوصاً، في البلدان الشيوعية؟

ذلك أنه، إذا كان جانب الحركات الاجتماعية المظلم هو جانب المجتمع، فإن جانبها المضيء هو جانب الحداثة: إنها تقف بجانب العقل ضد تعسف السلطة، والأهم من ذلك أنها تناصر حقوق الفرد العامة، بحيث يمكننا أن نسمع، في كل نزاع وفي كل حركة اجتماعية، دعوة إلى المساواة والحرية والعدالة وإلى احترام كل فرد. هذه الكلمات ليست غطاء براقاً يخفي الدسائس والخيانات وجماعات المصالح، بل إنها تنبعث من النزاعات انبعاث الطفح البركاني وسط الحمم السوداء التي تشهد على الثورانات القديمة، والذين لم ينسوا معنى الكلمات لا يستعملون تعبير الحركة الاجتماعية إلا عندما تؤدي دلالة القطيعة، وفي الوقت نفسه، تأكيد الكرامة الذاتية وإرادة إعادة وضع اليد على منتجات التصنيع. لقد عاينّا هذه القطائع وهذه الانصبابات في الانتفاضات العمالية الكبرى، ولاسيّما إضرابات الأعوام 1913 و1936 و1947 و1948. وإذا ما حصرنا كلامنا بفرنسا،

فقد شعرنا بحضور هذا المعنى في أيار/ مايو عام 1968 في باريس، وأيضاً، في سبعينيات القرن المنصرم، في صميم الحركة المؤيّدة لحقوق السود المدنية والشاجبة الحرب الفييتنامية في الولايات المتحدة الأميركية، كما شعرنا بحضوره في أمكنة أبعد، في صراع سلفادور ألّيندي(*) في تشيلي، وانتفاضة الزاباتيستا في ولاية تشياباس المكسيكية، وبالأخص، في حركة التضامن في بولونيا (Solidarnosc). هذه المطالبة، الحاضرة في الحركات الاجتماعية والتي تتجاوز كل استراتيجية وكل تكتيك، نجدها أيضاً في الإضرابات والاحتجاجات والثورات واليوتوبيات (utopies) التي تهز لحظةً أرضاً كانت تبدو في غاية الأمن والانضباط.

ما من ذات فاعلة لا تتألــم لشقاء الآخرين وتدرك الحركة الاجتماعية حيث هي قائمة، حتى عندما تكون مقنّعة باستراتيجيات النفوذ أو المنافسة. إن الحداثة تستعمل بهذا الصدد كلمات قوية وصائبة كتلك التي يجري نقشها على رخام ـ أو غرانيت ـ المقابر والأماكن التاريخية، ولا غروَ، فإن صرخة التمرّد التي تطلَق في الثاني من أيار/ مايو غالباً ما لا تـسمع إلا في الثالث منه ـ يومَ إعدام المقاومين maquisards، ـ مثلما أن أحداً لا يسمع صراخ الرجال والنساء المفعمين بالآمال والمثخنين بالجراح في السجون ولا حتى في معسكرات التعذيب والإبادة.

لما كانت الحركة الاجتماعية تحمل على منكبيها الذات الفاعلة كي تتمكـن من رؤية ما هو أبعد من الجمهور، فإنها لا تُرى أبداً بصورتها المجرّدة، بل تكون أشبه بجندي في خندق أو غلام يغنّي

(*) سلفادور ألّيندي (Salvador Allende) (1903 ـ 1973)، رئيس تشيلي من عام 1970 إلى 1973.

على حاجز. ثم إنه أسهل علينا أن نلتقي الذات الفاعلة التي تنهض بها الحركات الاجتماعية عند الشفق، بين العتمة والضوء، من أن نلتقيها إبّان الظهيرة، وبتعبير أوضح، إننا نجدها في المستشفيات والمقابر أكثر مما نجدها في صالونات الشرف التابعة للحكومة والمعارضة، على السواء، لأن الحركات الاجتماعية لا تسعى إلى الاندماج في المجتمع، بل إلى الحفاظ على المسافة الفاصلة بين الذات الفاعلة وحقوقها من جهة، وبين الآليات الاجتماعية وإواليات مراقبتها الذاتية، من جهة ثانية.

إن الذات الفاعلة تظهر في وعي الفاعل، سواء حملتها أو لم تحملها أي حركة اجتماعية، وبالتالي، فلا يصح الكلام على انضمام لاواعٍ إلى إحدى الحركات الاجتماعية أكثر مما يصح الكلام على معتقَدات دينية لاواعية. غير أن هذا الظهور في الوعي لا يعني أن الذات الفاعلة أو الحركة الاجتماعية هما حاضرتان في وعي الفاعل بالكامل: **أولاً**، لأن حضور الذات الفاعلة يكون دائماً مغطىً، بل محتجباً وراء مستويات أخرى من قراءة التصرفات والمواقف، فالمدافعة عن أجر أو المطالبة بتنظيم ساعات العمل هما أسهل من التبصر بوجود نضال على نطاق عام. هذا النضال، وإن كان قائماً في أذهان الأشخاص المعنيين، يحتاج، لكي يظهر إلى الوعي بوضوح، إلى أن يتم استخراجه من أنماط تعبير ومطالبة أخرى.

إن الأحداث التاريخية هي التي تكشف، بشكل عام، وجود الصراع والفاعلين ورهان المعارضة. هكذا حملت التوترات مع العالم الإسلامي بعض النساء إلى تبني مواقف نسَوية متطرفة ومضادة للإسلام، مواقف كانت كامنة في نفوسهن، بالتأكيد، لكن الفرصة لم تكن تسمح لهن بالإفصاح عنها بمثل هذا الوضوح.

ولكن، علينا النفاذ إلى ما هو أبعد: إن المجتمعات الغنية المعاصرة تغرق في أيديولوجية استهلاكية لا تني تشتد وتتنوع. وكما إن الفكر القمعي يكبت البحث عن اللّذة، كذلك مجتمعنا يقمع أو يحجب وجود الذات الفاعلة، مما يوجب تعقب الرغبة في التكوّن ذاتاً فاعلة في المطاوي اللاواعية. ولسنا نجازف بالاعتقاد أن قدرة الكائنات الإنسانية على التفكر في ذواتها والتعبير عن أفكارها بالكلام تجعلها بحاجة إلى تفسير وعيها الذاتي. ولئن كان هذا التفسير قد اتخذ شكلاً دينياً، في الغالب، واقتبس من لغة فلسفة التاريخ، أحياناً، فهو، أيضاً، بمثابة استحضار أكثر مباشرة، استحضار الذات ذاتها، مما يؤدي إلى ازدواجية: فعندما أتكلم على ذاتي بصيغة مفرد المتكلم (je)، أسلّم سلفاً بوجود ذات تعترف بهذه الذات، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالجمع بين الوعي واللاوعي. ولا يصير من «ذوات المتكلم» هذه إلا من سعى إلى التقاء الذات الفاعلة، متيحاً للفرد أو للجماعة المعنيين أن يدركا ذاتيهما بصيغة مفرد المتكلم، أي ذاتاً فاعلة. هذه الأخيرة لا تتربع **فوق** الفرد نظير علامة لحضور اللّه أو الروح، بل إن موقع الذات الفاعلة هو، بالعكس، **تحت** الكائن الاجتماعي، لأنها اعتراف بخصوصية كل فرد يبغي أن يعامَل ككائن شرعي. لا سبيل إلى اكتشاف الذات الفاعلة من دون «فحص ضمير» ينحدر إلى ما دون الوعي، وبالتالي، فإن سوسيولوجيا الذات الفاعلة لا تكتفي باجتياز التاريخ متنقلة من قمة إلى قمة، بل تحاول أن تظهر في كل فرد قدرته على إعطاء معنىً لتصرفاته الخاصة.

أوَيجدر بنا الاكتفاء بالقول إن الذات الفاعلة، حين لا تكون واعية، توجد في ماقبل - الوعي (préconscient)، أو إنها، بالأحرى، حاضرة وواعية افتراضياً في الفرد أو الجماعة، بل وفي الفئة الاجتماعية؟ ـ بالطبع، لا، وإنما هي تعتكف في اللاوعي. أفنقول،

إذاً، إنها مكبوتة فيه؟ ـ لا، لأن ما يعترض طريقها ليس الأنا الأعلى (surmoi)، بل بالعكس، رتابة الحياة اليومية، والمعايير السائدة وإلحاح القرارت العملية ووحدة الانفعالات والبحث عن المصلحة أو عن حل لإحدى المسائل الشائكة.

تبدو الذات الفاعلة مغطاة بابتذال الأنا وأوضاعها على نحو ما يكون عليه كتاب في جوف كثيبٍ رملي. هذا الكتاب لا يمكن العثور عليه لأنه لا تواصل بينه وبين الرمل الذي وإن أمكن ألا يغطيه إلا بطبقة رقيقة جداً، لا يكشف شيئاً من الكتاب المطمور، مما يفسر غياب الذات الفاعلة عن حياتنا كما لو كانت مجهولة، أكثر الأحيان. لكن الواقع غير ذلك تماماً، إذ من المؤكد أن غياب الذات الفاعلة يترك أثراً في العالم الواعي، كما في بعض الحالات البسيطة، كالإحساس بالخطأ أو القلق الغامض لأننا لم نتصرف كما ينبغي، بتغاضينا عن معاناة أحدهم أو رفضنا الاستماع إلى ندائه أو شكواه. هنا تقف الذات الفاعلة عند حدود ملتبسة بين اللاوعي وماقبل ـ الوعي. أما عندما تكون غائرة في اللاوعي، فلا يمكنها الصعود إلى الوعي ثانية، من تلقاء ذاتها وإنما يتعيّن استدعاء صاحبها واتهامه بأن وعياً يعارض لديه حالة انعدام الوعي تلك. إن أكثر ما يكسر رتابة الوعي وهجوع ما قبل الوعي هو الموقف، فقمع الحلم، شأنه شأن قمع التظاهرة والدم المسفوك يكشف، للتو، وجود مصالح وأهواء تتخطّى وعي الوضع المعاش إلى حد بعيد. والواقع أننا غالباً ما نشعر أننا نسير على جليد مستنقع متجمّد وأننا مهددون بالغرق في المياه الباردة بفعل انكسار طبقة الجليد التي تكون في مكان غير متوقع أقل كثافة منها في سائر الأماكن.

إن في هذه التجربة من الهشاشة ما يولّد لدى كثيرين انطباعاً بأنها أحد أشكال الشعور الديني، لاسيّما لدى الذين يشعرون أنهم

غير ما يعيشون، ويحسون بحضور الإيمان فيهم وغيابه، في آن معاً. مثل هذه الهشاشة يشعر بها، أيضاً، المقاتل المدني أو العسكري الذي يدرك أن حياته مهددة ويسعى إلى الاعتماد على ما يبدو له الأكثر صلابة، أي على ذاته.

هل في وسع المحلل إظهار الذات الفاعلة المخبوءة داخل الفاعل؟ أستطيع، انطلاقاً من خبرتي، أن أرد بالإيجاب. إن طريقة التدخل السوسيولوجي التي أعددتها وعرضتها لأول مرة في كتابي **الصوت والنظرة**(*) ومازلت أمارسها منذ ثلاثين عاماً، والتي، تتمثل، في الواقع، في إرادة اكتشاف الذات الفاعلة هذه في صميم الفرد أو الجماعات، من خلال تدخل فاعل للباحث. هذا الأخير، بعد أن يكون قد تآلف مع الجماعة التي يدرسها والتي صنّفها جماعة انطلاقاً من كونها مجموعة فاعلين يلتزمون عملاً جماعياً، يعمد إلى صياغة ما يعتبر أنه أكثر الفرضيات ملاءمة للفاعلين، أي ما يبدو له أنه الأقرب إلى الذات الفاعلة، ثم، وفي لحظة معيّنة تشكل صلب البحث، يقدم فرضيته للجماعة مشدداً على اقتناعه بأن هذا العمل الجماعي هو أهم بكثير مما يعتقد الفاعلون أنفسهم، فتتلقف الجماعة الفرضية بكثير من حسن النيّة، لأنها توليها أهمية كبرى. عندئذ يرافق الباحث (أو الباحثون) العملية الفكرية التي تجريها الجماعة أطول مدة ممكنة، فإذا كانت الفرضية صحيحة خرج منها فكر الجماعة وعملها معززين، وإذا كانت خاطئة أدخلت إلى فكر الجماعة أوهاماً ووعياً زائفاً وتناقضاً في أحاديث الفاعلين، مما يفرض على الباحث الإقرار بخطئه. هذا العمل يجب أن يستغرق أطول مدة ممكنة، ولن يكون ثمة مبرر لذلك إلا في حال صحّت الفرضية الأعلى وخلقت لدى

(*) Alain Touraine, *La voix et le regard* (1978).

الفاعلين «حالة وعي» تلقى تشجيعاً، باستمرار، من قبل باحثين يضاعفون التأويلات التي يبدو لهم أنها تنشىء الصلة على أفضل وجه بين الفاعلين الحقيقين الموضوعين في مواقف واقعية وبين الذات الفاعلة ورهاناتها.

من المحتمل أن يكون تنوع تقنيات البحث السوسيولوجي، وأيضاً، الاهتمام المتزايد المركّز على الأبحاث التي تدرس تصرفات واقعية، حاضرة أو مستقبلية، قد منعا كثيرين من أن يروا في التدخل السوسيولوجي نمطاً يختلف كل الاختلاف عن أنماط البحث الأخرى، من حيث إنه يسعى، قبل كل شيء، إلى عزل آراء ومواقف وتصرفات محددة أي ـ بعبارة أخرى ـ تطابق الأفعال التي يمكن مراقبتها لدى الأشخاص المستجوَبين، والعمل من ثم على توضيحها. وعليه، فبقدر ما يكون البحث قريباً من الأنا، تتضاعف احتمالات إمدادنا بمعلومات مفيدة. إن التدخل، كما يدل عليه اسمه، يمنح الباحث دوراً مركزياً، من حيث إنه يجعله يلتمس وراء تعقد التصرفات والمواقف أسمى ما يمكن رصده من دلالات بفضل هذا التدخل بالذات.

ومع أننا لا نعتزم إدخال تشبيه قد يكون مرهقاً للباحث، فإن دور الباحث الذي «يتدخل» هو أقرب إلى دور المحلل النفسي منه إلى دور المحقق، بالرغم من اختلاف النهجين ـ نهج المحلل النفسي ونهج الباحث في التدخل ـ إلى حد التناقض. وعلى أي حال، يجب أن يُعتبر مثل هذا التناقض إيجابياً، لأنه يوافق تناقض إشكاليتين. لا مجال للكلام على الذات الفاعلة في سبر أغوار الشخصية، فبقدر ما يكون الأنا الأعلى (super ego) والهُوَ (id) بارزين في الفكر الفرويدي، تبقى الأنا (ego) نفسها ضعيفة، وهو ما نجده في كل تعريفات الأنا (moi)، وإنما يكمن التفسير التحلينفسي

في فهم التصرفات والعوارض المرضية، ومعاودة الصعود منها، بالتالي، إلى تاريخ الشخصية، وانحرافاتها ومكبوتاتها.

أيضاً، ليس ما يوجب استدعاء الذات الفاعلة حين يكون المراد تفسير تصرفات اجتماعية: هنا أيضاً نفهم التصرفات على أنها دلالات انتماء، أو رغبة في الانتماء إلى هذه الجماعة أو تلك الفئة الاجتماعية، وبالتالي، إلى تصورات تتعلق بالتدامج وتبدل المجتمع. حاصل الكلام أن لا جدوى من التذكير بالنهج الذي يحتل مكانة طاغية جداً في مؤلفات السوسيولوجيا ومواجيزها.

وما كنت لأتكلم على «الذات الفاعلة» إلا لأنني أضع في مقابل النظام الاجتماعي وخارج دينامية الشخصية تصور الكائنات الإنسانية نفسها قدرتها الخاصة على الخلق والتفكير والتقييم. أوافق على اعتبار التصرفات التي يمكن النظر إليها كردود على مواقف اجتماعية تصرفات اجتماعية، أما التصرفات التي تتحدد بتوجهها نحو أحد وجوه الذات الفاعلة، وجوه الحرية والمساواة والإبداع، فهي من طبيعة أخرى. هنا نلتقي الديانات والحركات الاجتماعية والسياسية والثقافية، كما نلتقي، في مجال الفنون، بنوع خاص، كل ما يذكّر بعلاقة البشر بذواتهم علاقةً يكوّنون لأنفسهم من خلالها أحكاماً قيمية. بذلك لا يبتعد النهج الذي أتّبعه هنا إلا عن جزء من السوسيولوجيا تتناقص أهميته بقدر ما تتلاشى صورة المجتمع البنيوية.

آمل أن يسهم هذا النهج في تجديد اهتمام علماء الاجتماع بالأحداث الدينية والحركات الاجتماعية وعالم الفن، لما نراه من تناقص عدد الذين يعتقدون بأن الحداثة تكمن، فقط، في تغليب العقلنة والدهرنة، وبالتالي، في تغييب تلك الحركات والآمال والاختلاقات كأقمار هرِمة لا وجود لها إلا في دياجير المجتمعات القديمة.

أهم من العلاقة المذكورة وأكثر إيجابية بكثير هي العلاقة بين سوسيولوجيا الذات الفاعلة التي أقترحها ومدرسة أولئك الذين طرحوا على أنفسهم، انطلاقاً من هذه النقطة بالذات، سؤالاً مختلفاً عن سؤالي كل الاختلاف: كيف يمكن إعادة بناء الرباط (*Bindung*) الاجتماعي، (إن بدا لنا أن نستعمل اللفظة الألمانية، شأننا غالباً، نظراً إلى كونها الأكثر تلاؤماً مع هذا الاستفهام)؟

ليس ثمة نيّة جدية، إلا لدى أولئك الذين يتمنّون نظاماً استبدادياً، في نبذ الفردانية التي تشكل لب الثقافة المعاصرة. لكن كثيرين من علماء الاجتماع يسعون إلى الفهم. يشهد على ذلك العنوان الفرعي لكتاب فرنسوا دو سينغلي (François de Singly)، *Quand l'individualisme crée du lien*[*]. لقد اكتشفت مدرسة إعادة بناء الرباط الاجتماعي الفكرة القائلة إن الفردانية والرباط الاجتماعي ليسا متناقضين، بل هما متكاملان وضروريان كلاهما للآخر؛ اكتشفتها ودافعت عنها برفضها فردية متطرّفة، وفي الوقت نفسه، طائفية هي أخطر من الشر الذي تعتزم محاربته.

أوجز ببضع كلمات: إن الفرد لا يبني ذاته كفرد ولا يكتسب اعتباراً لذاته إلا بقدر ما يتلقى صوراً مؤيّدة له من أعضاء الطائفة القريبة التي ينتمي إليها. هذا الاستدلال مُستوحىً من نظرية جورج هربرت ميد (George Herbert Mead) في الذات (self)، التي رأى فيها استبطاناً لما يكوّنه عني الآخرون من صور تكون إيجابية إذا أنشأ

(*) François de Singly, *Les uns avec les autres: Quand l'individualisme crée du lien*, coll. «Pluriel» (Paris: Hachette Littératures, 2003).

الجميع في ما بينهم روابط اجتماعية إيجابية ودافعوا عنها وكوّنوا حساً مشتركاً بالانتماء واعتقدوا بمسؤولية الجميع في تفردن كلٍّ منهم. هذه الفكرة البعيدة كل البعد عن الطائفية التي هي ردّ على الشعور بالاستبعاد الجماعي تعود فتتغذى، بالمقابل، من الدفاع عن تفردن كل واحد بصفته الغاية من التبادلات الاجتماعية ومناهج الإدارة والتدبير.

إن دور الكنيسة الكاثوليكية، الناشط في إيطاليا أكثر منه في سائر البلدان الأوروبية، كفيل بأن يفسر حساسية المفكّرين الإيطاليين، ولاسيّما حساسية فرانكو كريسبي (Franco Crespi)، ضد هذا السعي إلى إعادة إنشاء الروابط الاجتماعية والمؤسّس على احترام فردية كل واحد. هذه الفكرة تقود إلى موضوع أكثر محورية هو موضوع الاعتراف الذي جعله أكسل هونّت (A. Honneth) محور تفكيره، في ألمانيا. إن الاعتراف بالآخر كآخر هو الذي يسمح بالتواصل وحتى بالتدامج. وهي فكرة تتعارض مع الصورة التقليدية، لكنها تخلو من تجاوز المصالح الفردية على نحو ضروري لتأمين رباط جماعي. من هنا يسهل أن نفهم سبب انخراط المفكرين الألمان بزخم في هذه الحركة من الأفكار التي تستبعد مسوخاً قلبت أوضاع ألمانيا والعالم رأساً على عقب.

هذا التفكير، الذي انتشر في بريطانيا العظمى انتشاره في ألمانيا وإيطاليا، ووجد له ممثلين بارزين في كل مكان، يذود عن فكرة مؤداها أن الفرد يحتاج، لكي يكون ذاتاً شخصية، إلى أن يعترف به الآخرون، مما يفترض تمسك الجميع بالتنظيم الاجتماعي والسياسي، لأن الهدف الرئيس من هذا التنظيم هو الاعتراف بكل واحد ذاتاً فاعلة. إنها صورة عظيمة للديمقراطية التي لا تقتصر على حماية الحريات والسعي إلى تحقيق المساواة، ولا حتى إلى إرادة

العدالة، بل تـُعطي الأولوية للحرية، للمسؤولية، وبالتالي، لخصوصية كل فرد، فالمطلوب، إذاً، بالنسبة إلى هؤلاء العلماء الاجتماعيين، كما بالنسبة إلي، هو تغليب فردانية تتعارض مع الديمقراطية التي تتحدد بكونها مشاركة الكل في مجتمع أوجدته إرادة الجميع (la volonté de tous)، كما تصوّرها جان جاك روسو، والتي عادت على التاريخ بالويل أكثر منها عليه بالخير.

إن تعارض هذين النمطين من التفكير يُعزى إلى عدم اقتناعي بالعلاقة المتبادلة بين الفرد والجماعة، فأنا أشدد على قوة الذات الفاعلة الموجهة نحو ذاتها بالدرجة الأولى، حتى في حالة العلاقة الغرامية، لأن العلاقة مع الآخر لا يمكنها أن تتحرر أبداً من كل مضمون اجتماعي، أي من تحديد الفاعلين بمصطلحات تنأى بالبحث عن الذات الفاعلة. في وسعنا أن نطمح إلى تكوين طائفة من الأفراد الأحرار، لكن من واجبنا، أمام تنظيم اجتماعي تطغى عليه قوى السوق والحرب والعنف، أن نصون استقلالية الذات الفاعلة، حتى ولو جرّت إلى بعض العزلة، عزلة المقاومين المطارَدين، عزلة العاشق غير المتيقّن أبداً من الجواب المرتقب، عزلة المخترع والباحث اللذين يتعيّن عليهما الخروج على الطريق المرسومة، عزلة اليافع الذي يتعلم الخروج من المكان المعد له وإعادة اكتشاف البيئة التي يختار.

إن الحكمة تقضي بعدم الاختيار بين هاتين المقاربتين والاعتراف بضرورة خلق علاقات مشاركة واعتراف متبادل في مواجهة تنظيم بيروقراطي وسلطوي، وأن نشعر بالقدر نفسه من القوة بضرورة بناء الذات الفاعلة ذاتها وإعطاء الأولوية لاكتشاف هذه الذات، مما يستحيل أن ينسجم كلياً مع سيرورة التدامج الاجتماعي، وإن كان يدعو إلى التواصل مع «الأقرباء». إن موضوع الاعتراف بالآخر يثير

فيَّ رد فعل مزدوج، فأنا، مع تسليمي بضرورة الاعتراف بالآخر من أجل خلق مساحة من الحرية، أدرك استحالة وضع السلطة والعنف على هامش تجربتنا الحياتية، مما يوجب على الذات الفاعلة دائماً التصدّي للهيمنة المفروضة عليها أو إبعادها، كيما يمكنها الاستمرار. لقد تحفظت بشدة حيال السوسيولوجيات التي تخلو إلا من النقد والشجب، ولست بأقل تحفظاً حيال كل نظريات التدامج والمشاركة.

الذات الفاعلة والدين

إذا كانت الذات الفاعلة قد صارت، في المجتمعات الأكثر حداثة، علاقة أكثر فأكثر مباشرة بين الذات والذات، فإنها تصدر عن استبطان مبدأ خلّاق يحمل معنىً كان خارج التجربة الإنسانية ومسقطاً على كيان علوي منفصل عن العالم الإنساني، أو حالّ فيه، لأن الذات الفاعلة لم تكن بعد قد ظهرت مباشرة، وإنما كانت تتجسد في صورة طوباوية هي صورة المدينة الفاضلة، وفي الدعوة إلى مجتمع مثالي، متحرر من خطاياه ومن المصالح المتنافسة.

هذه الذات الفاعلة والمنقلبة إلى مبدأ ديني، بفعل إسقاطها خارج ذاتها، تتكلم أمامنا وخارجنا وتعبّر عن معنى حياتنا المعاشة. لكن «وضعنة» الذات الفاعلة على هذا النحو في مجتمعات لاتزال ضئيلة الشعور بإبداعيتها و«تاريخانيتها» الخاصتين، تجعلها منفصلة عن التجربة الإنسانية بكثافة المؤسسات التي تعطيها شكلاً ليس هو شكل حياتنا اليومية، ولا شكل الذات الفاعلة أيضاً.

هاتان الحقيقتان المتناقضتان والمتكاملتان، كانتا منصهرتين في عالم الجماعة، فلما ظهرت تباشير الحداثة حدث الانفصال بين **عالم الذات الفاعلة** الذي يجري إسقاطه وتجسيده في صورة الإلهي، من جهة، وعالم **المقدس** الذي تضبطه الكنائس ورجال الإكليروس

بوساطة المؤسسات والعبادات، من جهة ثانية. وقد شرع هذا الانفصال يمعن في الاتساع، من دون أن ينفي ذلك نزوعه إلى الدخول في الذات الفاعلة الإنسانية. هذا التناقض بين الإلهي والمقدس، بين الذات الفاعلة، المسقطة خارج ذاتها في صورة **كيان علوي**، وعالم **مخلوق** يستمد حمايته من المحظورات ومن احتكاره تواصل العالم الإنساني مع العالم الإلهي؛ هذا التناقض هو في صلب الفعل الديني.

لئن كان الإلهي بعيداً عن العالم الإنساني فإنه يهبه معناه، في حين يُنشيء المقدس حاجزاً يتيح لرجال الإكليروس أن يتكلموا باسم الإلهي ويديروا الاتصالات بين المؤمنين والإلهي. وبقدر ما نقترب من الحداثة يدخل المقدّس في العالم الزمني إلى حد الاندماج بسلطة تستمد من المقدس شرعية عليا. لذا كان هنالك خطر دائم من أن تندمج الذات الفاعلة بالبناء الأيديولوجي والمؤسساتي الذي يمثل صورة للمقدس جُعلت من صلب الدين، وبتعبير أكثر واقعية، في قلب كنيسة. إن تناقض الإلهي والزمني هو ذلك القائم بين وجهَي الواقعة الدينية، بمعنى أن المسافة التي تفصل الذات الفاعلة عن ذاتها تجعلها مسقطة بصورة شبه دائمة خارج متناول الأفراد، في تعالٍ يتخذ أشكالاً تاريخية متنوعة. ونسارع إلى الإيضاح أن المطروح هنا هو ما نسميه المجتمعات الحديثة، في مقابل الطوائف غير الحديثة، تلك التي يمكن أن نصادفها أحياناً في صميم المجتمعات الحديثة ـ والتي تتحدد بكلّانيتها، كما قال لويس دومون (Dumont)، أي بتواقف (interdépendance) عناصرها، حيث إن كلاً منها هو ظهور لذاتية عليا، سواء كانت إلهاً أم أسطورة خلق أم مشروعاً مستقبلياً أم عودة إلى الأصول أم حضوراً أكثر شمولاً لمقدس يطالب بالذبائح. عندما ينحل المقدس الطائفي، يتأكد تعالي الذات الفاعلة، وفي

الوقت نفسه، يتكوّن مقدس اجتماعي، إذ تنشأ سلطة وموارد تعود إلى زمان ومكان محدَّدَين اجتماعياً كل التحديد، والأهم من ذلك أنه يُنظر إليهما على أنهما مقدسان.

إن الإلهي لا يستدعي دائماً حضور إله شخصي، بل ما أبعد الأمر أن يكون كذلك! إن أكثر الأمور جلاء هو أنه بقدر ما يعمد أشخاص ضعفاء، عاجزون إلى إسقاط الذات الفاعلة في عالم إلهي بعيد، تتعزز مساحة المقدس ومؤسساته وتتقوى. وبالعكس، فإن الإلهي يقترب من العالم الإنساني بصوت الأنبياء: لقد أدى ظهور يسوع وتكوّن الديانة المسيحية إلى انقلاب الوضع الثقافي رأساً على عقب، لأن صيرورة الإله إنساناً مهدت لدخول الذات الفاعلة في الفرد، لا بل حققت جزئياً هذا الدخول، في حين تم تعكير المساحة المقدسة بهذا اللقاء المباشر الذي حققه مجيء المسيح، بين اللّه والبشر، حيث بات في وسع الإله القدير أن يصبح إله محبة.

بيد أن عالم المقدس والمؤسسات الدينية التي كانت تديره سرعان ما تعزز إلى حد إنشاء سلطة سياسية ـ دينية قاهرة، لكنها، في الوقت نفسه، شكلت عقبة أمام نشوء نظام ثيوقراطي. هذه السلطة لم تقوض الإيمان، لا بل إنها بقيت، أيضاً، بالصلاة والانخطاف الصوفي والعجائب، في تواصل مباشر مع الله.

لقد كان مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) محقاً باعتباره أن المسيحية رسمت نهاية العالم الديني، فالحداثة لا تؤسس لإبدال الفكر الديني بالعقلانية الأداتية والدهرَنة، بل إن لها وجهاً مزدوجاً، على الدوام، يتمثل في العقلنة وخلق الفردانية الأخلاقية، ولا تملك أي من هاتين أن تتخلص من عالم المقدس، بالرغم من جهود بعض المصلحين الدينيين. على أن تسلط الكنائس وروحها النفعية لم يدمرا الذات الفاعلة، التي تحولت من خلال فكرة الحق الطبيعي،

تحديداً، إلى حركة خلق ذاتي متزايد للذات الفاعلة تجسدت في المسيحية، بنوع خاص، قبل أن تنمي قدرتها على التدامج والتنوع.

من الممكن اقتراح قراءة مناقضة لثنائية الإلهي والمقدس ومشاهدة الذات الفاعلة في الجهد المبذول من أجل استعادة الإلهي. هذا الأخير يشكل المقدس الذي تستطيع المجموعات التأثير فيه، مما يخلق صلة بين الاجتماعي والإلهي، صلة تتميّز بها الديانة التي هي ميدان التواصل بين العالم الإنساني والعالم الآخر. بيد أن هذا الخطاب هو خطاب المؤسسة الدينية لأن من يدير الاتصالات بين العالم الاجتماعي والعالم المقدس ـ حتى ليشكل ذلك مبرر وجودها بالذات ـ هو الكنائس التي يتحدد المقدس في مركزها وأعلى منه في الآن ذاته. من هنا يجدر بنا التوقف عند التعبير الأول، عند الفكرة النقيضة التي تتلخص بالقول إن إسقاط الذات الفاعلة خارج المجتمع يظهرها في قطيعة متكررة مع إدارة المقدس التي تقترن دائماً بإدارة سلطة، بعملية تسيطر ـ بل سيطرت ـ على جزء كبير من العالم الحالي مكوّنة، في الغرب المسيحي ما سماه جان دولومو (Jean Delumeau) المسيحَوية (chrétienté) ـ أي طائفة ومجموعة تحددهما طريقة إدارة للمقدّس، في حين أن الديانة المسيحية (christianisme)، من جهتها، تتحدد بانقسام الدين، مادامت النصوص الإنجيلية، أياً تكن الظروف التاريخية التي أحاطت بكتابتها، تشير إلى قطيعة مقلقة بين الاجتماعي والإلهي، وكذلك بين المؤسسات الدينية وشخص يسوع، ذاك الإله الذي أصبح إنساناً ـ إلهاً، ثم تحول إلى دعوى استئناف أخلاقية أكثر منها مقدّسة ضد النظام الاجتماعي وضد المؤسسات التي حكمت عليه بالموت.

إن تقديس السلطة الإمبراطورية، والملكية بنوع خاص، لم يعق تحقق الدَهرنة فترة طويلة، أي لم يمنع فصل الاجتماعي عن

المقدس الذي حرر مساحة تعالٍ أشرق فيها إلهيٌّ يجري اختباره كنور داخلي حميم يسمح بقيام تواصل مباشر، نبوي وصوفي، أو بالأحرى، مساحة تملكية بين الإلهي وفرد أقل ما يمكن تحديده اجتماعياً.

بقدر ما تتسع الدهرنة يضيق عالم المقدس ويتخصص، ويقترب الإلهي منا إلى درجة أنه يعيد تحديد نفسه تاريخياً، من دون أن يتخلى عن ذلك التعالي الذي يمكن أن يؤدي فقده إلى ضياع الإلهي في أيديولوجيا مُسخّرة لخدمة السلطة، (رافضاً، هو نفسه، عند الاقتضاء، أن يتحدد بصفات دينية). لقد سيطر هذا المسار على حداثتنا من خلال تأليه الملكية المطلقة، ثم إسقاط هذه الملكية بالثورة الوطنية المسلحة وتطور الصناعة ودكتاتورية البروليتاريا، وأيضاً، بالأيديولوجيات القومية. لم تعد الذات الفاعلة إلهية، وإنما باتت تنذر أكثر فأكثر بالاضمحلال في الدهرنة، لا بل بأن تصبح سلاحاً أيديولوجياً مسخّراً لخدمة قومية متطرفة.

وبخلاف ذلك، كان النزوع قوياً في بعض العصور، إلى تصور عالم مادي محض، تديره المصلحة واللّذة، وقد ساهمت في تعزيز هذه المادية كل فورة من فورات الرأسمالية، أي من الأعمال الهادفة إلى إلغاء كل أشكال الرقابة والضوابط على النشاط الاقتصادي من قِبل مقرّرين اجتماعيين وسياسيين ودينيين أو تراثيين كانت غاياتهم غريبة عن كل عقلانية اقتصادية. لقد راح إغراء هذه المادية يتضاعف بقدر ما كان الدفاع عن العقلانية الخالصة، أو ما كان يسميه نيتشه (Nietzsche) «الفكر الإنجليزي»، ويترافق بنقد شامل لتعسف الأمراء أو باعتراض على الامتيازات والترف غير المجدي. على أن هذا الفكر المادي لم يبلغ أوج ازدهاره إلا في القرن الثامن عشر الأوروبي، ثم استأنف انطلاقته في النصف الثاني من القرن العشرين،

عندما سعى النشاط الاقتصادي، بعد تحرره من الضغوط التي فرضتها عليه الأنظمة التوتاليتارية أو إرادويّة الاشتراكيين الديمقراطيين المُصلِحة، إلى توسيع الاستدلالات التي كانت مفيدة لمعرفة هذا النشاط الاقتصادي بحيث تشمل مجمل الحياة الاجتماعية. غير أن هذا التيار المادي، على سطوته، لم يتمكن قط من الظهور على أنه الحد النهائي حقاً لتطور تاريخي يقضي، وإن تدريجياً، على خيارات القيم. لم يحصل لأي مجتمع أن حدد نفسه يوماً بأنه مجتمع تجار من شأن المصالح فيه ـ إن بدا لنا أن نستعيد المعارضة الكلاسيكية التي اقترحها ألبرت هيرشمان (Albert Hirschmann) ـ أن تبطل الشهوات، مثلما إن هذه الشهوات لمّا تتمكن من إبطال المصالح. والظاهر أن القرن العشرين انتهى مع زوال الفكر التجاري.

لم يعد يشفي غليلنا الكلام على الدهرنة وزوال سحر العالم كما لو كنا نشهد مع الحداثة انتصار العقل الأداتي، انتصار الحساب والمصلحة، بل الأولى أن نتكلم على استبطان الذات الفاعلة التي تمكن العالم المتعالي من الولوج إلى الزمن التاريخي والمساحة المؤسّساتية.

تلك هي ازدواجية الحداثة الرئيسة، ازدواجية شجعت الفردانية الأخلاقية وفكرة حقوق الإنسان التي نادت بها فلسفة التنوير. على أنه تم استعمالها أيضاً من قبل الطامحين إلى تقديس السلطة السياسية والمجتمع. وغالباً ما كان النزاع الذي يعارض بين هذين التأويلين والمجتمع، محتجباً وراء واقع نشوء الدولة القومية والجمهورية في ظل الحقوق الإنسانية وكنف ديانة مدنية أفضت إلى اضطهادات إرهابية معادية للدين مارستها السلطة الاستثنائية في زمن الثورة الفرنسية. وعلى هذا النحو، أيضاً، تم بناء الدكتاتوريات الشيوعية باسم حقوق العمال وكرامتهم، وهي سيرورة تذكر حكماً بتكديس

الثروات والامتيازات من قبل الكنيسة الكاثوليكية أو آخرين، باسم المثال الإنجيلي.

نحن، اليوم، نشهد ضعف المؤسسات الدينية وترسخ مظاهر التعبير الأقل تمأسساً عن الشعور الديني، فقد أخلى الساحة الإيمان والاعتقاد الموضوعان في حزب، أو كنيسة، أو أمة... إلخ. وفقد الانتماء إلى المجتمع شيئاً من قدرته الجماعية. لقد باتت الطائفية نفسها تجتذب الجماهير، ولم يعد المجتمع مقدساً، لذا يتمسك المقدس مجدداً بالطوائف، ولا يبقى، وجهاً لوجه، سوى انفعالات من النمط الديني مفتوحة على الخارج، تلامس رموز الشمولية، وجماعات مقدسة، خصوصاً عندما تعرّف عن نفسها بأصول طبيعية، كالإثنية واللغة وما شابه. مثل هذا الفصل بين الدعوة إلى الذات الفاعلة الإلهية وبين إدارة الاقتصاد والمؤسسات يؤدي إلى تفردن علاقة الذات الفاعلة وجعلها أكثر حميمية واندفاعاً، في حين يتحول عالم المقدس إلى أدوات للتسلط من دون أن يستمد منها القدرة على إحداث ردود فعل عاطفية ولا القوة الضرورية لإحياء جدل يمكن أن تكون فيه للأفكار قدرة عظيمة على التعبئة.

الذات الفاعلة والمدرسة

لقد آن الأوان لكي نتحاشى كل تصور أخلاقي للذات الفاعلة ونعاينها في حالات اجتماعية واقعية وهي تتلمس من طريقها وسط مناحي عمل منطقية أخرى، فنرى كيف أنها، بعد أن يصار إلى استبعادها، لأسباب متناقضة، أكثر الأحيان، تخلص إلى فرض حضورها، في النهاية. وأول ما يجب الالتفات إليه هو **المدرسة** بصفتها قطاعاً من الحياة الاجتماعية لا تتجابه فيه آراء وحسب، بل خيارات من صنع المدرسين أنفسهم، ولاسيّما أهل التلاميذ المقتنعين

بأن اختيار المدرسة يترك آثاراً عميقة ومستديمة على مدى حياة أولادهم. غير أنه، إذا كان يمكن معالجة هذا الموضوع بشيء من الهدوء هنا أو هناك، فإن تلك لم تكن، طبعاً، حال فرنسا حيث تجابهت في القرنين التاسع عشر والعشرين مدرستان، بل عدة مدارس. إن الحال الفرنسية تكتسب أهمية مميّزة لأن صدام الأيديولوجيات فيها أدى إلى حرب حقيقية بين المدرسة العلمانية والمدرسة الكاثوليكية، أسفرت، بعد قرن من المجابهة،عن صدور قانون تشريعي يلحق أكبر قسم من التعليم الخاص بإحدى المصالح الرسمية الكبرى في وزارة التربية الوطنية، معترفاً، في الوقت عينه، بحرية المدارس الخاصة في التنظيم. ولكي نفهم جيداً طبيعة هذا الرهان، يجب أن نتوقف أولاً عند مفهوم العلمانية (laïcité).

كانت **العلمانية** ولاتزال عنصراً أساسياً لما يمكن تسميته الروح الجمهورية (esprit républicain)، أي اكتشاف مقاييس لتقييم الأفراد والمؤسسات تتحدد بمصطلحات الخير العام والمصلحة العامة وحب الوطن والأعراف الاجتماعية السائدة، وأيضاً، عقلانية المعرفة. ولئن لم تكن هذه المصطلحات واردة في تصور كل المدافعين عن العلمانية، فإن هذا التصوّر الجمهوري مارس تأثيراً بارزاً، ولايزال. وقد تعارضت إعادة تحديد الخير والشر هذه بالمنفعة والضرر الاجتماعيين، أي بوعي كل مواطن واجباته تجاه جماعته المحلية والقومية أو لامبالاته بها، مع تصوّر آخر للمجتمع مبني على سلطات تقليدية ومعتقدات دينية.

كان الجدل يدور حول رهانات واقعية: من سيشكل النخب الإدارية، الكنيسة الكاثوليكية أم المدرسة الجمهورية؟ هنا تلتقي هواجس جول فيرّي (Jules Ferry) والمؤسسين الرئيسين للمدرسة العلمانية. أوَينبغي التذكير بأن هذا النزاع الأيديولوجي قد اتخذ منحىً

متطرفاً في فرنسا مع قضية درايفوس (Dreyfus)؟ ما تسبب يومها في إثارة هذه القضية هو اقتران الكاثوليكية بنزعة قومية متطرفة وصلت إلى حد معاداة السامية وقادت الجيش إلى اختلاق الأكاذيب والحكم على أحد ضباطه بالنفي ظلماً، مما أحدث لدى الدرايفوسيين رد فعل حماسياً حقق لهم النصر في النهاية. وهكذا أدى فصل الكنائس عن الدولة في فرنسا إلى تقديس الحقل السياسي.

ولكن، إذا كان ينبغي القبول بمبدأ العلمانية بالتمام والكمال فمن غير الجائز القبول بالروح «الجمهورية»، أي حصر مجال المدرسة في الإعداد للحياة الاجتماعية والمهنية والقومية، لأن المجتمع الحديث يحرم نفسه من جزء كبير من إبداعيته، ومن واقعيته، أيضاً، إذا لم يجمع إلى الروح العقلانية معرفة التاريخ الشخصي والنفسي والاجتماعي لكل فرد وانفتاح الذات الفاعلة الشخصية التي تستمد غذاءها من تاريخ وذاكرة جماعيين، أي من بدايات الفكر الديني وكل أشكال النضال من أجل إسقاط الهيمنات الاجتماعية والقومية والجنسية على السواء.

وكما يفترض بالمجتمع أن يقبل العقلانية باستمرار كي يكون حديثاً، كذلك يفترض بهذه العقلانية أن تكون متضمَّنة في كل وجوه التجربة الإنسانية ـ حتى أكثرها انغلاقاً عليها ـ بدلاً من أن تتربع فوق مكوّنات الحياة الجماعية والفردية الأخرى. لذا لا يجوز للمدرسة أن تضع الولد في خدمة المجتمع، ولا أن تكون، أيضاً، مجرد مكان للتعليم. الأولى أن تكون مكان تنشئة لفاعلين اجتماعيين، بل ما هو أعمق من ذلك، أيضاً، لذوات فاعلة. لا يصح أن تقصي المدرسة الجنسانية والدين والالتزامات السياسية والتقاليد الثقافية إلى ميدان الحياة الخاصة. على أنها، في الوقت نفسه، يجب أن تفرض احترام سيادة المواطنية على الطائفيات.

ولما لم يكن من السهل قط رسم الخط الفاصل بين هذا الانفتاح والحدود التي يتعيّن الحفاظ عليها فمن الضروري إنشاء آليات تفكير ومداولة وقرار داخل المؤسسات المدرسية والجامعية، وهي مهمة صعبة، لكن صعوبتها لا تقلل من وجوبها. المهم أن نبحث في كل حالة عن أفضل تسوية ممكنة بين تنوع الثقافات والشخصيات من جهة، والضمانات المؤسساتية لركيزتي الحداثة: العقلانية والدفاع عن الحقوق الشخصية من جهة أخرى. لقد اختارت فرنسا اليوم أن تؤكد رفضها الطائفية، أولاً، ومن حقها ذلك. يلوح لي أنه خيار صحيح، لكن عليها الآن أن تنفتح أكثر على التعبير العلني عن أشد المعتقدات والحضارات تنوعاً كما على المميّزات الخاصة بكل فرد.

إذا كان النظام السياسي يملك القدرة على تحديد قواعد الحياة الاجتماعية وفرض احترامها، فإنه غالباً ما يوكل إلى الروح الدينية المهزومة مهمة إدارة الحياة الخاصة، فإذا كانت المرجعيات الدينية قد تلاشت نتيجة ذلك من الحياة العامة، فقد بقي هنالك، بالإجمال، تسامح يجعل الأخلاقية الجمهورية نفسها تضع حداً لنفسها ضمناً في ما يتعلق بالحياة العامة. أما التسوية فهي الآتية: يحكم القانون الحياة العامة فيما تحكم الديانة والتقاليد والحرية الفردية الحياة الخاصة. إلا أن مثل هذه التسوية ليست مقبولة من أي ديانة ولا أي قوة روحية أو أخلاقية، فإذا تم تحديد العلمانية بسكوتها عن الأفكار الدينية أو الأخلاقية، ضاق مجال الأخلاق الجمهورية إلى حد الاقتصار على تمكين الأفراد والجماعات المتباينة عاداتٍ ومعتقداتٍ من التعايش. بذلك تكون حرية الضمير قد تدنّت حتى باتت لا تتعدى التسامح. ينبغي، بالعكس، إدخال الموضوع الأقوى، موضوع الحقوق الثقافية. هذه الحقوق لا تتم مراعاتها حيث تسيطر أيديولوجية الدولة أو

ديانتها، كما إنها تكون محدودة جداً حيث يعتبر المجتمع نفسه مصدراً للخير والشر ويفرض فكراً وأخلاقية جمهوريين. من هنا جهل التلامذة المذهل، في كثير من البلدان، تاريخ الديانات ومعتقداتها، بما في ذلك تاريخ الديانة السائدة عندهم، وبالتالي، المواقف الدينية والفلسفية واللاهوتية التي تمارس تأثيراً قوياً في مناطق بعيدة.

هذه الأفكار هي شديدة البعد عن تلك التي تنادي بها العلمانية الفرنسية الموروثة من القرن التاسع عشر، لكنها، أيضاً، لا تقل بعداً عن تلك التي تبعث في الجميع شعوراً بالانتماء إلى مجتمع وإلى أخلاقية مستوحاة من الدين. إن الفرق شاسع بين ما يمكن تسميته التصور الأميركي والتصوّر الفرنسي للتربية: إن التصوّر الأميركي هو أقدر على تحقيق التدامج كونه يضيف إلى ما يلقنه من معارف قيماً ومعايير، في حين أن التصوّر الفرنسي يتجه نحو نموذج أكثر عقلانية للتعليم، لا يدخل في الحسبان شخصية التلاميذ ووضعهم الاجتماعي والثقافي، تحت شعار إرادة معاملة التلاميذ كلهم بالطريقة عينها.

من الممكن الدفاع عن الفكرة القائلة إن هذا التصوّر يساعد على التذوْتن في الفرد، بتحديده إياها خارج الوضع الاجتماعي الواقعي، مما قد يشجع على إطلاق حركة إبداع شخصية. لكن أكثر من يستفيد من هذا المخرج السعيد هم التلاميذ الذين يتمتعون، لأسباب شخصية أو اجتماعية، بقدرة كبرى على تلقي الرسائل الثقافية الجديدة. إنه، إذاً، تصوّر نخبوي، بخلاف التصور الأميركي الذي يساعد على اندماج الجميع في طبقة وسطى رحبة. على أن أياً من التصورين لا يدخل في حساباته، بالمعنى الحقيقي، أولئك الذين يفترض بهم تغيير ثقافتهم ومواجهة نزاعات عائلية نتيجة ذلك، مما يجعلهم يتكيّفون بصعوبة مع مناهج الحياة المدرسية. كما إن أياً منهما لا يتّجه نحو تكوين الذات الفاعلة لدى الأولاد والشبيبة.

يجب رفض المبدأ المركزي الذي تقوم عليه المدرسة الجمهورية، والذي يرى أن المدرسة جُعلت من أجل أن تؤمّن للولد مزيجاً من الفكر العقلاني والتنشئة الاجتماعية، تاركةً جانباً كل ما يتعلق بالحياة الخاصة.

ما ينبغي الاعتراض عليه ليس مقاصد الفكر المدرسي، بل نتائجه الفعلية. هذه المسافة المساواتية بين المعلمين والتلاميذ، مقرونةً بتحديد المعلمين عملهم بمصطلحات تعليمية (علم الحساب، علم التاريخ، علم الكيمياء. . . إلخ.)، تُحابي، في الواقع، التلاميذ القادمين من الأوساط الأغنى ثقافة والمتحدرين من أكثر العائلات يساراً. أما القادمون من أوساط فقيرة ومحرومة فيصعب عليهم ـ لاسيّما في ما يتعلق بإتقان اللغة القومية ـ أن يذللوا العقبات التي يطرحها أمامهم النظام المدرسي، في الوقت الذي يحظى فيه الآخرون بدعم عائلاتهم وأوساطهم الاجتماعية ومساعدتهم إياهم على تعرّف موقعهم في العالم المهني وتحديد خياراتهم والتخطيط لمستقبلهم. إن الاختيار بين التدخل أو عدمه في مثل هذا الوضع يجب ألا يكون على أساس إثبات الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة، لأن من واجب المدرسة حتماً أن تأخذ في الاعتبار الظروف التي يكوّن فيها الولد صورة عن نفسه وعن مستقبله.

إذا كان تعبير الذات الفاعلة، في هذا السياق، يبدو لبعضهم ثقيلاً جداً، فليمتنعوا عن استعماله، ولكن، لنتفق بأن القضية ليست قضية حياة خاصة، وإنما هي قضية الشخصية، فقد أظهرت الأبحاث السوسيولوجية أن المدرسة تحقق نتائج أفضل عندما يحدد المعلمون أنفسَهم بدورهم «كمتواصلين» مع التلاميذ ومع المسؤولين الإداريين في المدرسة، وليس، فقط، بدورهم المهني «كمدرسين» لمادة البيولوجيا أو التاريخ.

عندما يحتمي المدرسون وراء المادة التي يدرسونها كي يواجهوا تلاميذ في حالة من انقطاع التواصل أو من موقع عدائي، تكون النتائج سيئة. وقد أثبت فرنسوا دوبيه أهمية هذه العوامل الداخلية للنجاح الدراسي، مبتعداً بذلك عن التقليد الطويل الذي يصوّر المدرسة صندوقاً أسوداً تتقرر نتائجه بالكامل انطلاقاً من منشأ التلاميذ السابق دخولهم إلى المدرسة.

من الضروري أن تتساءل المدرسة عن دورها بالذات، ولاسيّما في الفشل المدرسي، حيث يقتضي التركيز، بنوع خاص، على العقبات التي يصطدم بها الأولاد المتحدرون من عائلات وافدة لا تملك أي رأسمال ثقافي. إن إمكانات الصعود الاجتماعي لدى هؤلاء الأولاد ضعيفة، خصوصاً، في زمن توقّف فيه «المصعد الاجتماعي».

اختبار الذات ذاتاً فاعلة

فيمَ يكمن الاختبار الشخصي للذات الفاعلة؟ هل هو اختبار حميم على غرار الشعور بأن لنا نفساً أو بأننا موضوعون في مكان أو زمان تخوض فيهما الحرية الإنسانية قتالاً شرساً يجعلها عرضة لمخاطر كبرى ويفرض عليها البسالة والتضحيات؟

لقد ظهرت الذات الفاعلة في التاريخ من خلال تجارب لا تُنكر أهميتها. أما اليوم، فغالباً ما يدخل احترام الشخص الإنساني والحرية في صراعات يواجه فيها الخير الشر. أستعمل عمداً هذه العبارة مع أنها تستجيب لكل أنواع التأويلات، فالذين ماتوا وهم يقاتلون عدواً لم يكن محتلاً أجنبياً وحسب، بل جلاداً عنصرياً، عرفوا أنهم يمثّلون أكثر من ذواتهم وأنهم يضحون أو يخاطرون بحياتهم من أجل هدف يتعدّى ذواتهم وجماعتهم، لاسيّما المتطوعين منهم للقتال. من السهل جداً رفض هذه الكلمات، بإظهار المقاتلين والموتى مجرد

ضحايا، وتقديم معركتي فردان وستالينغراد كما لو كانتا مجزرتين. هذه الواقعية الزائفة تخبّىء قلة احترام لا تطاق. إن عدد الضحايا البريئة المغيّبة في عبثية التاريخ، أو طيّ مفاعيل الحروب الخفية من أجل النفط، هو أقل بكثير مما يزعم مدّعو المعرفة، في حين أن عدد الرجال والنساء الذين ماتوا، وهم يحاربون الشر ولديهم اليقين بأنهم يضحون بأنفسهم ويحتجّون ويأملون، يربو كثيراً على ما يقال. ليس من السهل تأكيد صحة إثباتات من هذا النوع في غمرة الأوضاع الأشد مأسوية، إلا أنه لم يعد من الممكن أن يُقال اليوم إن يهود فرصوفيا والأموات ـ الأحياء في أوشفيتز (Auschwitz) والمُرحّلين إلى كوليما (Kolyma)، وكثيرين سواهم ممن أبيدوا كانوا، من قبل أن يُسلموا إلى الموت، فاقدين كل إنسانية. وليس من باب الاندفاع الصبياني إلى تعظيم الأبطال شعورنا، من خلال ما وردنا من شهادات شفهية أو مكتوبة، أن أولئك الذين احتُقروا وشُتموا وعانوا أفظع العذابات الجسدية والمعنوية، قد احتفظوا بشيء من روح التضامن ومن كرامتهم وإرادتهم ككائنات بشرية. كيف نعتقد أن الذين ماتوا بأعداد هائلة وهم يقاتلون ضد الفيرماخت[*] (Werhmacht) في معركة ستالينغراد كانوا يقاتلون ببزة نظام توتاليتاري، ولم يكن لديهم أي وعي للدور المأسوي والمجيد الذي أسنده إليهم التاريخ بسلبه إياهم الحياة، ولكن، بجعله منهم، بالمقابل، فاعلي تحرير لا يقل عزةً عن حياتهم؟ من يجرؤ على أن يجعل من هؤلاء الفلاحين ـ الجنود مجرد مقاتلين في جيش ستالين؟ ومن يمكنه القول إن أياً منهم لم يكن يعرف شيئاً عن المهمة التاريخية التي يضطلع بها؟

(*) بهذا الاسم عُرفت القوّات الألمانية الموحدة بين عامي 1935 و1945، وكانت تضم قوات البر والبحر والجو، على السواء.

من الطبيعي أن تحضر إلى أذهاننا المعارك الكبرى، أولاً، لأن التمييز أكثر ما يكون جلاء في هذه المواقف بين الصراع ضد العدو والمعركة من أجل الكرامة الإنسانية. لكننا، عندما نعاود الاقتراب من اختبارات أكثر شخصية، وبالتالي، أقل إثارة، نواجه صعوبات أخرى: كيف نميّز وعينا معنى الاختبار المعاش من كل الآليات النفسية التي نهرب بها من أنفسنا أو، بالعكس، نختنق بحبنا ذواتنا؟ إن اختبارنا ذواتنا ذواتٍ فاعلة يظهر، بالدرجة الأولى، من خلال ما يتعيّن علينا من التزامات لا تجاه إحدى القيم أو المؤسسات، بل تجاه حق كل فرد في العيش بكرامة والاعتراف له بهذا الكرامة، أي بما يستحيل انتزاعه من دون أن تفقد الحياة كل معناها. كلنا يستعمل هذه العبارات: حس الواجب، حس الالتزام، ولكن يجب أن نضيف إليها الآتي: وحده من يشعر ـ رجلاً أو امرأة ـ أنه مسؤول عن إنسانية كائن إنساني آخر يختبر أنه ذات فاعلة، فأنا عندما أعترف بحقوق الآخر الإنسانية أعترف بنفسي كائناً إنسانياً وبأن عليّ التزامات تجاه نفسي. هل المطلوب تصرفات بطولية خارقة؟ لا، بل المطلوب، أكثر الأحيان، هو اختبارات شخصية مُعاشة في إطار عادي، إطار العائلة أو العلاقات الغرامية أو المحيط القريب المباشر. لكن هذه التجارب، فردية أكانت أم جماعية، تتعارض بشكل واعٍ تماماً مع الخضوع للأعراف والقوانين وأوامر الرؤساء.

نحن لا نفتقر دائماً إلى المسافة بين ذواتنا وذواتنا، تلك التي تمكننا من النظر إلى ذواتنا كذوات فاعلة، والكف عن ممارسة دور العارفين، وتمنعنا من أن نصير فاقدي الإحساس بما يشكل لكلٍّ منا، للمثقف والآخرين، الجانب الأكثر حيوية من حياتنا، أعني التساؤل الأكثر إلحاحاً عن تجربتنا ومعنى خياراتنا وآمالنا.

في تقديرنا أن اختبار الذات الفاعلة هو أكثر ما يكون تواتراً

ونشاطاً على مستوى وسطي بين الأحداث «التاريخية» والعلاقة مع ذواتنا، أي في العلاقة مع الآخر ـ (التي يمكن أن تتخذ شكل العلاقة مع الآخرين). كثيرون منا اختبروا كيف يتعرف المرء في الآخر حضوراً يتجاوز حضور الفرد المعني، فما يجذبنا هو حضور مشرق لقيمة إنسانية سامية يحملها الفرد في ذاته.

هذه الملاحظات كلها ترمي إلى إظهار الآتي: إن العلاقات بين الأفراد أو بين الجماعات ليست كلها علاقات اجتماعية صرف، ولا، أيضاً، علاقات بَيْفردية (interindividuelles) محض، بل إن في الوسَط بين هذا العالم وذاك شيئاً يُعطي معنىً لنضال أولئك الذين يريدون أن يكونوا فاعلين وأن يتمكن الآخرون من أن يكونوا كذلك، أيضاً. إن فكرة الذات الفاعلة تظهر فيَّ وفي الآخر ما يمكن أن يكون مشتركاً بيننا.

إن انكشاف حضور الذات الفاعلة والعلاقة بين الذوات الشخصية يكون بنظرة، بتشابك نظرات، بقوة الحضور وكثافة الكشف أو التملك. قد تكون حياتنا المعاشة من الخنوع والفساد بحيث نفتقد كل حضور للذات الفاعلة ونُحتجز ضمن دائرة المال والتراتبية أو القمع. لكن هذين الفقر والفراغ، ليسا حتميين، فنحن، سواء أصادفنا الانفعال الذي يدعو إلى التضامن أم تأثرنا بالحب أو بالتحرير المرتجى، لا نتحدد بمجموعة أحوال وأدوار، بمكافآت وعقوبات، بقبول النظام الاجتماعي ورفضه. ما من حركة اجتماعية إلا وتخرجنا من النظام الاجتماعي باسم العدالة والحرية والمساواة وكل ما يعبّر عن حضور الذات الفاعلة فينا وبيننا.

ينتج مباشرة من المسافة القائمة بين الذات الفاعلة والتنظيم الاجتماعي أن حضور الأولى وغيابها لا يتوقفان على الفئات الاجتماعية المعروفة، فلا الشبان، ولا الشيوخ، ولا الأغنياء، ولا

الفقراء هم أقرب من سواهم إلى أن يكونوا ذوات فاعلة. وهي عبارة تتنافى، أولاً، مع الفكرة التي غالباً ما كان يجري التعبير عنها في القرن الثامن عشر والقائلة إن لشعب لا يفكر إلا على مستوى بدائي، مستوى الجوع، مستوى الخوف أو المتعة. هذا الإحساس بالطبقة المعدمة لم يعد يتلاءم مع أفكارنا، حتى لدى أشدنا محافظة، فقد عوّدنا التقليد المسيحي، أو بالأحرى، التاريخ الثوري، على اعتبار الفقراء، أولئك الذين يتألمون ويعانون الاستعباد، أكثر انطواء على روح التحرير ـ وبالتالي روح التذوتن ـ من الأغنياء الذي هم أسرى غناهم، وغالباً ما يكونون السبب في عذاب الآخرين.

إن الأولين يصبحون آخرين: مهما تكن هذه الرسالة مهمة، لا يسعنا التقيّد بها بالكامل، أي أن نربط مصير الذات الفاعلة بالتنظيم الاجتماعي، حتى ولو كلف ذلك قلب الهرمية الاجتماعية، فالخير والشر قابلان للظهور حيثما كان، حتى وإن كان يستحيل تحديد طبيعة الخير والشر إلا بالعودة مباشرة إلى الحرية والعدالة والمساواة. إن الذات الفاعلة لا تحلق فوق المجتمع لكنها، أيضاً، لا تسقط في شرَك أنظمته وتراتبياته، وإذا كانت حاضرة في المجتمع والتاريخ، في العلاقات الجماعية والبيشخصية، فإنها، أيضاً، تتطوّر كضرورة، كاعتراض، كأمل.

لا تنتمي الذات الفاعلة إلى العالم، لكنها تعيش في العالم. لذا كانت فكرة الذات الفاعلة سلاحاً فتاكاً ضد العنصرية. كذلك، إذا تماهت مجموعة اجتماعية أو قومية بالخير المطلق، بإله، بالمستقبل أو بالتطور، وجب أن تخلق نقيضاً لذاتها، فالإيمان بالله يحمل على الاعتقاد بالشيطان، أو أي مبدأ آخر للشر. وهكذا، فعندما تماهى الغرب بالعقل والتطور وفلسفة التنوير، اخترع الشرق الذي هو، بحسب التحليل الكلاسيكي المقدَّم من قبل إدوارد سعيد (E. Said)،

مكان الجهل والغباوة المستدير نحو الماضي أكثر منه نحو المستقبل، ونحو الخصوصية أكثر منه نحو العموم. لقد استبعدت المسيحَوية أول الأمر اليهودي الذي كان المسيحيون قد انفصلوا عنه، متهمة اليهود بصلب المسيح، مع أن يسوع نفسه كان يهودياً. ثم رأى الغرب المستعمِر والقادر على غزو العالم، في المستعمرات نقيضاً لما أتاح للغرب الانتصار، فأصبح العالم المُستعمَر، ولاسيّما العالم العربي، بؤرة الشر الذي يهدد إمبراطورية الخير، كما أعلن الرئيس بوش. إن إبطال هذه الثنائية الخطرة: اللَّه والشيطان، الطاهر والنجس، من شأنه أن يبطل كل عنصرية تفترض دوماً أن كل المعنى يقيم في ناحية، في حين أن الناحية الأخرى تجسد اللامعنى. إن استبعاد الآخر المحدد آخرَ يقوى كلما كان تحديد الذات دينياً، من هنا العداوة المتطرفة للسامية في عالم يسوده التمييز العنصري (الغيتو). وبالعكس، فإن العنصرية تضعف كلما كان التناقض اجتماعياً وسياسياً. من هنا تحول التيارات المعادية للعرب من علاقة بعيدة ـ (إلا بالنسبة إلى المستوطنين) ـ وبالأخص، اجتماعية، إلى علاقة جوار، ومن علاقة سياسية إلى علاقة دينية، بحيث أصبح الاعتداء الديني مصدر ردود فعل النبذ الأشد قساوة.

أما بالنسبة إلى اليهود فقد حصل تطوّر معاكس من عداوة دينية إلى نزاع اجتماعي استمر إلى حين وضع النزاعُ الإسرائيلي ـ الفلسطيني النزاعَ السياسي في الواجهة. والأهم من الاعتراف بالآخر ـ ذلك التعبير الذي يحتمل أن يبقى مكتنفاً بالغموض ـ هو أن تبقى الدعوة إلى الذات الفاعلة حاضرة حيثما كان، أي أن يكون هناك اعتراف من قبل الجميع بشروط الحداثة العامة. لقد دخل اليهود الحداثة بكثافة، فيما ظل العرب خارجاً عنها، أغلب الأحيان، مما خلق مسافة شاسعة يتعذر عبورها، مسافة يعللها الإسرائيليون ويهود الشتات بتفوقهم، فيما يرى الآخرون أنها تعبير عن الهيمنة

والاستغلال. ينبغي التذكير باستمرار أن التواصل الثقافي المتبادل يفترض اعتراف الطرفين المتواجهين بصفات شاملة في كلا المعسكرين، وهكذا يقف بهما التناقض عند حد الاعتراف بوجود عناصر تسمح للإيمان بالمناقشة والتفاوض.

نقيض الذات الفاعلة

غالباً ما رأى دارسو شروط السلام الاجتماعي أو التناضد الاجتماعي، أن العدو الأول لهذه المسارات كلها هو العنف الذي يدمر ما تم بناؤه، ويفكك المجتمع. لذا كان هذا الموضوع يحظى بأهمية بالغة في السوسيولوجيا. لقد استُهل القرن التاسع عشر بموجة خوف من الجنسانية ومطالبة متزايدة بالحماية ضد المنحرفين في كل الميادين، وهما تصرفان باتا يتسمان بكثير من الاعتدال بعد حلول القرن العشرين الذي رأى العنف ينتصر حيثما كان، من ساحات القتال إلى معسكرات الإبادة، ولكن، لا مبرر لاعتبار الفظاعات التي ارتكبها العنف **كلها** اعتداءات ضد الذات الفاعلة. ثمة نواة عنف مركزية تتعدى الحتمية الاجتماعية. ذلك ما أدركه ميشال فيفيوركا إلى حد أنه في أحدث كتبه: **العنف**[1] مضى يستعرض مجموع الأعمال المكرّسة للعنف، بما فيها أعماله شخصياً، بعد ما شعر بضرورة التخلي عن نمط التفسيرات التي ساهم هو نفسه في انتشارها. وذلك أن العنف يبلغ أحياناً درجة قصوى تترجمها إرادة لا تجد تفسيراً كافياً لها في أزمة المجتمع، تبتغي تدمير الشعوب التي هي خارج المجموعة الإنسانية وتحقيرها وإقصاءها. ولم يتوانَ فيفيوركا عن إطلاق تسمية: **وحشية** على نواة هذا العنف الذي يتجاوز كل دلالاته الاجتماعية.

(1) Michel Wieviorka, *La violence* (2004).

هذه القساوة تطالعنا حيثما كان. لقد ضربت في أوشفيتز، كما ظهرت في قتل التوتسي (Tutsis) بالسواطير وقسم من الهوتو (Hutus) على يد هوتو آخرين، وفي إبادة مليوني شخص من أصل الملايين السبعة التي تشكل عدد سكان كمبوديا. ليس هذا فحسب، بل إننا نلاحظ هذه الوحشية في السجون والمصحات العقلية ومآوي العجزة ومراكز استقبال المُعاقين أو أطفال الشوارع... إلخ.

لم نعد هنا في المجال الاجتماعي، لأن ضحايا الوحشية لا يتم إقصاؤها عن المجتمع، بل إلغاؤها من الإنسانية عندما تصبح هذه الأخيرة رديفاً لأمة أو جيش أو حزب أو ديانة. إن الوحشية ليست ضرورية للقضاء على الخصوم، ولا حتى الأعداء، وإنما هي تتفجر من أجل إبطال إنسانية الكائن الإنساني، من أجل أن تسحق وجهه وتحوله إلى كتلة دامية من لحم وعظام ليس فيها شيء من الإنسانية. لقد طور ميشال فيفيوركا السوسيولوجيا باكتشافه في الوحشية نقيضاً للذات الفاعلة، مثلما سبق لآخرين أن رأوا في العنف نقيضاً للمجتمع.

إن الصدمة العاطفية التي تحدثها فينا الوحشية المبنية على الشعور المقلق بعدم القدرة على تفسيرها، مردها إلى الإحساس بأننا واقفون على شفير هاوية لا نرى في قاعها أي أزمة اجتماعية، بل طبيعة إنسانية لا نسميها كذلك إلا من باب الدلالة على أنها لا تختزل إلى تأثيرات نفسانية ناجمة عن التنظيم الاجتماعي. من هنا الأهمية الحاسمة للتفكير في موضوع الوحشية الذي يحيلنا مباشرة إلى فكرة الذات الفاعلة، متجاوزاً الوساطات الاجتماعية.

على أنه ينبغي الانحدار بعد ذاك مجدّداً نحو الأشكال الأقل تطرفاً لتدمير الذات الفاعلة. إن استدعاء قوىً أو أوامر فوق النظام الاجتماعي، يميل، باستمرار، حالما تجري المطابقة بين هذه

التوجّهات ومؤسسات تملك سلطة قرار وقمع، إلى أن يتخذ شكلاً سلبياً يسفر عن عواقب خطيرة. يستحيل، في الواقع، أن ينشأ تطابق بين أي كنيسة أو حزب أو نقابة أو جامعة وأي ذات فاعلة، لاسيّما وأن هذه الذات الفاعلة تتحدد بتخطي ما يهدف إلى تعزيز المنظمة أو المؤسسة من معايير وأنظمة بإخضاعها المعايير المذكورة للنقد. بيد أنه لا يسعنا الاكتفاء بخطابات شائعة ـ وضرورية ـ من النمط «المناهض للبيروقراطية» ضد الوسائل التي يجري اعتبارها غايات، لأن الكنيسة التي تنظم الإيمان بالله، والحزب الذي يُعِدّ للثورة، ومركز الأبحاث الذي ينظم اكتشافاً علمياً، لاتزال كلها تؤدي دوراً مزدوجاً، في الواقع: فالكنيسة تمنح التصرفات التي تنشد اللّه شكلاً اجتماعياً، والحزب يُحدث تغييراً في المجتمع أو تطوراً في العلم، لكنهما، في الوقت نفسه، يشكلان حاجزاً بين المشاركين وقيَمهم مستعيضين عن التعالي (transcendance) بنفعية تعززهما، لا بل تشرعنهما.

هذه الملاحظات هي معروفة من قبلنا إلى حد يحيل علينا اطراحها أو الاكتفاء بها، إذ إننا قلّما نجد حركات اجتماعية مهمة من دون تنظيم أو، حتى، من دون حزب يساندها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المعتقدات الدينية والميول الصوفية التي ترتبط هي نفسها ارتباطاً وثيقاً بمؤسسات دينية أو كنائس أو مذاهب أو ملل، مما يطرح علينا سؤالاً مهماً: لماذا نشعر أننا ميّالون إلى إعطاء شرح لااجتماعي للديانة، من دون أن نستسلم إلى السهولة الفكرية التي ربما كانت تكمن في الاحتماء وراء الوجود الموضوعي لرسالة إلهية أو لتدخّلات قوىً فوْبشرية في الحياة الإنسانية؟ وأيضاً: لأي أسباب لا ترضينا التفسيرات التي تعتمد مصطلحات اجتماعية محض للحركات الاجتماعية، كتلك التي يوردها، مثلاً، أولئك الذين يعزون

هذه الأخيرة إلى فقدان التوازن بين ما يقدمه وما يحصل عليه كل فرد؟ كثيرون من علماء الاجتماع يكتفون في دراستهم الحركات الاجتماعية بتحليل الطريقة التي يجري بها حشد الموارد والطاقات على أنواعها، من عضويات وتحالفات وموارد مالية ووسائل اتصال.

من السهل أن نعارض بين هذه المقاربات ومقاربة تعطي فكرة الذات الفاعلة مكانة مركزية. ولكن، هل يمكن أن نعلل اعتناقنا طريقة التفكير هذه وعودتنا إلى الذات الفاعلة بدلاً من العودة إلى المجتمع أو أي إله؟ هذا السؤال هو من الدقة والحساسية بحيث لا يسعني الإجابة عنه بتقديمي الحجة شبه التاريخية القائلة بتنامي عدد الناس الذين يفكرون بهذه الطريقة، وإن هؤلاء يبحثون عن إيمان ديني أو حركة اجتماعية لا يمكن تفسيرهما بواقع تاريخي موضوعي ولا «بوظائف» المؤسسات التي تظهر من خلالها تلك التصرّفات الدينية أو الحركات الاجتماعية.

إن أياً من الإجابتين اللتين يجري تقديمهما، في الغالب، لا تحظى بالقبول والإقناع. وذلك أنه، إذا كان الدين طريقة لتقديس المجتمع، فلمَ لا نقصر كلامنا على المجتمع؟ وإذا كان الدين يرتكز على الوحي الإلهي، فلماذا يتحول إلى كنيسة؟ لكنني، إذا رأيت في الدين إسقاطاً لذات فاعلة إنسانية ضعيفة وشبه عاجزة في عالم آخر بعيد، فإنني أكون قد افترضت، في الوقت نفسه، هذا التجسيد للذات الفاعلة واتصالها بالتجربة الاجتماعية الجماعية، أي، بتعبير آخر، بأشكال التنظيم والتطبيق الممكن تحديدها تاريخياً. هذا هو السبب الرئيس الذي يحملني على الكلام على الذوات الفاعلة كما على مبدأ يتعدى حدود التنظيم الاجتماعي، وأيضاً، كقوة محركة للمعتقدات والموارد والتضامن والتضحيات. إن بين عالم الآلهة وعالم المجتمعات عالماً ثالثاً هو عالم الذات الفاعلة، عالم تفكُر

الإنسان في الإنسان الخالق. لذا كانت الذات الفاعلة سجينة، وفي الوقت نفسه، مُحرِّرة.

من الممكن أن تدمر السلطةُ أو التنظيمات أو المال الذاتَ الفاعلة مثلما يمكن أن تدمر هذه الأخيرة نفسها بنفسها، إذ بقدر ما يختفي كفلاء الذات الفاعلة الماورا ـ اجتماعيون والمتعالون، يتعيّن على هذه الأخيرة الاضطلاع مباشرة بمهمة الابتعاد عن بيئتها الاجتماعية، بعيداً عن كل وساطة مؤسساتية. وهكذا توشك الذات الفاعلة أن ترهق نفسها بالمهمات وتختنق. لقد ورثنا عن السوسيولوجيا الكلاسيكية فكرة الأنوميّا (anomie)، بمعنى أن أزمات التنظيم الاجتماعي هذه تُحدث أزمة في الشخصية. أما اليوم، فلم نعد نبحث عن سبب اختلالات الشخصية في المجتمع، بل في الذات الفاعلة نفسها ووعيها ذاته. لقد استطلع آلان إهرنبرغ (Alain Ehrenberg) ذاك المجال الشاسع الذي يُعرض فيه تحليل جديد للأمراض العقلية؛ تحليل يحشد التعابير التي نتعرف من خلالها عجزنا عن الفصل الكامل بين ما يتعلق بالذات الفاعلة وما ينتمي إلى الهوَ (soi) أو إلى الأنا (moi). من هنا يفترض بالمؤمن الفصل بين ما يتعلق بالإيمان وما يتعلق بالممارسات الدينية، مثلما يُفترض بالمناضل العامل التمييز بين المطالب المتعلقة بالحقوق النقابية وتلك التي مصدرها الوعي الطبقي، إذ كثيراً ما تسهم المساعي الملتبسة ـ وليس الشريرة بالكامل ـ في القضاء على ما ينبغي صونه واسترداده.

غالباً ما يكون فهم ماهية الذات الفاعلة باستعراض نتائج غيابها أسهل من الترحيب بمشاريعها وخطاباتها، لأن السير نحو مثال معيّن لا يتم من دون تجييش نفوذ أو سلطة أو استراتيجية. وعندما كان التحليل السوسيولوجي ينتظم حول فكرة المجتمع أو النظام

الاجتماعي، كانت فكرة الأنوميّا (α vo'μος) أو، بتعبير أشمل، فكرة أزمة التنظيم الاجتماعي، تفهمنا جيداً طبيعة ما سبق تدميره. إن غياب الذات الفاعلة، أو بالأحرى، فقدانها، هو فقدان الذات، فقدان مجمل التصرفات التي لا تُحيل إلى أي معنى. في أحد أجمل أفلام **الوصايا العشر** (*Décalogue*) للمخرج كرزيستوف كيسلوفسكي (Krzysztof Kieslowski)، يُقدم شاب يكاد يكون صامتاً من أول الفيلم إلى آخره، على اغتيال سائق سيارة أجرة، فيحكم عليه بالإعدام ويجري تنفيذ الحكم فيه من دون أن يبوح لمحاميه بكلمة واحدة، لكنه يسلمه آخر لحظة صورة فوتوغرافية لأخته التي قُتلت قبل بضع سنوات بحادث سيارة، مما يزيد في جهلنا حقيقة ما جعل منه قاتلاً أو معذباً. إن غياب «العلم النفساني» هذا يطول الأساس، فالقضية، إذاً، هي قضية الذات الفاعلة الإنسانية وزوالها، وليس قضية التنظيم الاجتماعي وأزماته، وإن حضور اللاذات (non - sujet) الفاعلة يجعلنا نفهم بصورة أوضح أن التعبير عن الذات الفاعلة يكون، فقط، في السير نحوها، نحو ذواتنا، والتحرر من الروابط الاجتماعية على نحو ما كانت تدعونا إليه الأديان، غالباً.

بين الآلهة والمجتمعات

بين مثالية التصوّرات الدينية ومثالية الطوباويات الحديثة (جمهورية المساواة، المجتمع اللاطبقي[*]، التقدم المتواصل)، من بعدها، وبين التحليل اللامعياري والوصفي للمراتب الاجتماعية، وأشكال الهيمنة وأزمات الشعور الجماعي وأشكاله أي، باختصار، بين الآلهة والمجتمعات، ينبسط ميدان الذات الفاعلة رحباً، ويتداخل

(*) المعروف أيضاً بالمجتمع الشيوعي أو الاشتراكي.

مع ميدان الآلهة وميدان البشر في العمق، إلا أنه، مع ذلك، يتمتع بوحدة خاصة به ولا يمكن تحويله إلى جبل الأولمب، ولا إلى سير مجتمع.

إن ميدان الذات الفاعلة هو الميدان الذي أكثر ما يكون فيه الإنسان تفكراً في ذاته، وفي موقع الخالق لهذه الذات، مما يكلّفه، في الغالب، ازدواجاً يخلق به الإنسان الواعي الإنسانَ الخالق. وبقدر ما ينمي البشر قدرة على تطوير بيئتهم، وبالأخص، ذواتهم، تتقلص المسافة بين الإنسانين. ولنهَب أن هذه المسافة زالت، فإن زوالها لا يؤدي إلى انعدام الفصل بين الخالق والمخلوق، بل إن الإنسان يصبح عندذاك ذاتاً فاعلة من دون أي قناع، ويشعر بالتزامه ابتكار هذه الذات والدفاع عن نفسه كخالق.

لطالما كان إدراكنا تمويهات الذات الفاعلة أكثر من إدراكنا إياها ذاتها وقبضُنا على تجسداتها أقوى من وعينا لها «نفساً» (âme) مجردة، ولكن، بقدر ما راحت السماء تَفرغ والنفس تتجرد من كل أصل خارجي لتصبح وعياً ذاتياً، كانت صورة الذات الفاعلة، صورة الإنسان ذاته، تكتسب جلاء. وبقدر ما راحت الأديان تنهار، كانت مساحة الذات الفاعلة تمتلىء، والأخلاق تحل مكان ميدان الآلهة سابقاً.

إن خطأ العقلانية المادية يكمن في اعتقادها أن مجرد غياب الوهم يؤدي إلى انتصار العقل وخضوع الأخلاق لأوامر العقل المُلزِمة والقوانين العلمية، أسوة بسائر نشاطاتنا. لقد تقدّمنا في هذا التطوّر، أي في الحداثة، بما فيه الكفاية لكي نعرف أن العقل لم يكن هو المستفيد الوحيد من الحداثة، وأن فكرة الحقوق الفردية، الحاضرة في الفكر الغربي، على الدوام، تزداد ترسخاً بتأثير من فلسفة التنوير، بل إننا نرى الحكم الأخلاقي يحرز تقدماً في مقابل

الفكر التقني والعلمي. لقد علمتنا الحركة البيئية أن نتعرف إلى واجباتنا تجاه الطبيعة، لكن ذلك لم يقدنا إلى دمج الثقافة بالطبيعة، بل، بالعكس، إلى إدخال الحكم الأخلاقي إلى ميدان الطبيعة نفسها.

لقد اعتدنا سماع الخطاب النقيض، وأن نكتشف في ذواتنا قوىً تفلت من إرادتنا إلى حد أننا سمّيناها نزوة وليبيدو [ليبيدو]، غريزة الحياة [إيروس] وغريزة الموت [ثاناتوس]، وأيضاً إرادة القوة التي أراد نيتشه أن يحررها من أخلاق الضعفاء التي فرضتها المسيحية. هذه الأفكار التي غذت القرن العشرين وسادته لا تتناقض كل التناقض مع الأفكار التي أدافع عنها، فعندما تمارس الشريعة والسلطة الأبوية قدرتهما على الكبت، يمكننا الاعتقاد طبعاً بأن الهوَ (le ça) هو المكبوت، لكنني أعتقد أن المكبوت، أيضاً ـ وأكثر من الـ «هو» ـ هو الذات الفاعلة التي تعيش في صراع مستديم مع معايير المجتمع وسلطاته. يمكنني حتى في إرادة القوة، أن أكتشف الدعوة إلى الخلق الذاتي، ونبذ كل خضوع للوصايا الخارجية، ولاسيّما الإلهية.

لا مكان للذات الفاعلة حيث يسود عالم الآلهة البشر. إن المفكرين الدينيين الذين يسعون إلى الانصهار بالكون والتماهي بالكل الأعظم هم أبعد ما يكون عن فكرة الذات الفاعلة، ويعلمون ذلك. ومثلهم الذين يتماهون بعمل تقني أو بخدمة إحدى وظائف النظام الاجتماعي، يعيشون في عالم غريب عن عالم الذات الفاعلة، وغالباً ما ينكرون وجود هذه الأخيرة.

ولدى مقارنتنا بين المجتمع الصناعي والسلطات الدينية، يتضح لنا أن الذات الفاعلة تحتل في مجتمعاتنا مكانة أعظم بكثير من تلك التي تحتلّها في مجتمعات أخرى. يعزز هذا الاستنتاج ما كنا قد خلصنا إليه آنفاً من أن النظام الاجتماعي آخذ في التفكك، وأن الذات الفاعلة هي الفاعل الوحيد الذي يمكنه التصدي للقوى اللاشخصية التي هي

قوى السوق والحرب. على أنه ما من مملكة للذات الفاعلة، لأن وعي الذات ذاتها لا يمكن أن يكون كاملاً، وإلا اختلط فيها وجها الخالق والمخلوق. إن الذات الفاعلة هي عودة دائمةً إلى الذات، تفكر في الذات، وهي بحاجة إلى التحفظ بعض الشيء حيال هذه الممارسات كي تدنو من عالم الآلهة، ولكن، من دون ولوجه.

إن الإنسان لا يصير إنساناً ـ إلهاً، بل إنه، بالعكس، يحافظ على مسافة مزدوجة مع العالمين الإلهي والاجتماعي. لكنه هو من يتبوّأ فيها المكانة المركزية. هذا الإنسان لا يُختزل أبداً إلى الأنا، لا بل إنه يقوم بعملية «تذوْتن» مستمرة، وإنما نعني بذلك اكتشاف الذات الفاعلة ذاتها في كل تصرفاتها وكل ما تدخل فيه من ظروف وأوضاع.

هل مازال هنالك خطر من إساءة تفسير كلمة **الذات الفاعلة** (sujet)؟ لقد سبق أن استعملها ميشال فوكو وغيره من الكتاب بمعنى التبعية (sujétion) التي يرضخ لها تابع الملك (sujet du roi). لكن ما أعنيه بسيرورة «تكوين الذات» هو، بالعكس، بناء الذات، على صعيدي الفرد والجماعة، كذات فاعلة.

إن لفظة (institution) في اللغة الفرنسية القديمة، تلك التي استعملها كالفن بمعنى تربية، تطابق فكرة خلق الذات. ليست كل ذات فاعلة مروّجة لذاتها، بل إن كل ذات فاعلة تترجح، بالعكس، بين إعادة بناء البيئة والعلاقة مع ذاتها، مما يدل على أنها لا تكون منغلقة على نفسها أبداً، ولا تطابق أي عمل تحويلي لبيئتها. هنا يكمن نشاط الذات الفاعلة المزدوج. إن النرجسية (narcissisme) تؤدي إلى زوالها، ولئن أمكن أن تعود بها صورتها المنعكسة إلى عملها أو إلى تفكيرها، فإن مشاهدتها هذه الصورة لا تهدد بردّها إلى ذاتها وضياعها كلياً في أعمالها.

إن الاعتراف بالإنسان ذاتاً فاعلة يقودنا إلى السؤال الآتي: ما عسى يكون الإنسان إن لم يكن ذاتاً فاعلة؟

ليس ثمة ما يقال في إنسان يعتبر نفسه إلهاً: إنه يضمحل في سحابة. ولكن ما ترانا نقول في ذاك الذي يغرق في الرتابة اليومية، تحت وطأة الإرهاق الناجم عن الإغراءات الدائمة، بحثاً عن الملذّات الصغيرة العابرة التي تبدو لنا هي التعويض الوحيد الممكن في غياب سعادة كبرى؟ أوَيجدر بنا القبول بحياة متواضعة جداً؟ أجل، ولاسيّما أن حيواتنا ليست من السوء بقدر ما نظن.

ليست حيواتنا جبلة إخفاقات فقط. وهل كنا لنتكلم على إخفاقات لو لم يكن هناك، أولاً، مشروع، أو مطلب أو جهد أو تضحية، ندرك من خلالها كلها سعينا إلى تكوين ذواتنا؟ لا، ليس العالم الإنساني قفراً بلقعاً. نعم، هو مليء بالأنقاض، بساحات القتال، بالمستشفيات المليئة بالجثث، بالأوامر العبثية والمواقف التعسفية، لكنه لا يقل امتلاءً بحب الحياة والرغبة في تحرير الذات أيضاً، بل بالتفكير الدائم في ما يعطي الحياة ويجلب الشر. ما الموضوعات التي تستوقفنا اليوم أكثر من سواها؟ إنها الإجهاض والاستنساخ والزواج المثلي والموت الرحيم. هل من حق الفرد الذي يشعر بزوال إنسانيته أن يطلب المساعدة من أجل وضع حد نهائي لحياته؟ وإذا وافقنا على أن هناك آلاماً لا تطاق تبرر مثل هذا الموقف، فكيف يمكن ألا نوافق على رفض رجل أو امرأة الانجرار إلى نزع إنسانيتهما بسلبهما القدرة على اعتبار نفسيهما كائنين حرّين وقادرين على إنجاز المشاريع واتخاذ الخيارات؟ أجل، ينبغي الاعتراف بالموت الرحيم كحق، وأن تتخذ جميع الاحتياطات اللازمة لكي لا يحول شيء دون إرادة ذاك الذي يشعر أنه أمسى عاجزاً عن استعمال إرادته. هذه الموضوعات «الخاصة» هي أساساً من طبيعة المشاكل نفسها التي تقلب الحياة «العامة»، كالحرب، والغزو، والاحتلال، والعنف، والنفي، بل والتحرير أيضاً.

الفصل الثاني
الحقوق الثقافية

الحقوق السياسية والحقوق الثقافية

إن المجتمع ـ بصفته متعضياً يؤدي فيه كل عضو وظيفة معيّنة ـ يُحدد أهدافه ويُعد الوسائل الضرورية لبلوغها، عاملاً على تنشئة أعضائه الجُدد، ومعاقباً من لا يحترمون أنظمته. وقد قاد تفككه في نمط المجتمع الخاص بنا إلى فردانية تعصى على قواعد الحياة الجماعية وتستبدل بها قواعد السوق التي تظهر فيها تفضيلات كثيرة، متقلبة، تتأثر بالإعلان التجاري تأثرها بالسياسات الرسمية.

على أن ما يسترعي اهتمامنا في هذا المجال هو بروز نمط آخر من أنماط التغيير يتمثل في المطالبة بحقوق ثقافية تعني مجموعات بالدرجة الأولى.

الأقليات، التعددية الثقافية، الطائفيّة

لنعرض بدايةً لحالة الدول متعددة القوميات، أي حالة الأقليات القومية التي تطالب ببعض صفات الاستقلال: إن البلدان الأوروبية التي كانت خاضعة لسيطرة الاتحاد السوفياتي في الماضي، تنتمي في

معظمها إلى هذه الفئة، فقد شكل المجَريون، بنوع خاص، أقليات مهمة خارج المجَر، وتحديداً في سلوفاكيا ورومانيا. لكن الحالة القصوى هي حالة الأكراد المقيمين في عدة دول، وإن صح أن الأقليات الكردية لا تطالب كلها بإنشاء دولة كردستان الكبرى. تلك فكرة أكثر من يدافع عنها أكراد تركيا، في حين أن أكراد العراق تمكنوا من الحصول على امتيازات من حكومة بغداد. من الممكن أن ندرج ضمن هذه الفئة الواسعة كاتالونيا وكيبيك أيضاً اللتين تشكلان شبه دولتين، ولكن داخل دولة تحتفظ ببعض الصلاحيات، خصوصاً على المستوى الدولي. هذه الأقليات مازالت تذود عن حقوقها الثقافية، ولاسيّما الحق في اعتماد لغتها في مجالَي التعليم والحياة الإدارية، كما يحصل أحياناً أن تتماهى بمذهب ديني غالباً ما يمارس فيه رأس الكنيسة المعنية دوراً سياسياً في الدفاع عن الطائفة.

جميع هذه المشكلات يجري عيشها بحماسة وانفعال عظيمين كانا في أساس العديد من النزاعات الدامية التي تزداد دموية عندما تنعدم البنية القومية كما كانت الحال في منطقة البحيرات الكبرى في أفريقيا أو، لأسباب أخرى، كما في يوغوسلافيا عندما انهارت إمبراطورية الصرب الصغيرة. هذه المشكلات قائمة منذ زمن بعيد، وقد كان لها الدور الأول في أكبر الأزمات الدولية، ولاسيّما في اندلاع الحرب العالمية الأولى.

لكننا عندما نناقش اليوم ما نسميه **تعددية ثقافية** (multiculturalisme)، لا نفكر أول ما نفكر بهذا النمط من الأوضاع، ولا بنزاع كذاك الذي يضع الإسرائيليين والفلسطينيين في مواجهة بعضهم بعضاً، إذ ليس للفلسطينيين المقيمين في إسرائيل، والذين يحملون الجنسية الإسرائيلية، وزن وتأثير كبيران، بعكس الذين يجاهدون من أجل إنشاء دولة فلسطينية (أو حتى من أجل إلغاء دولة

إسرائيل). ما نفكر به، بداية، هو الأوضاع الأقل تمأسساً، كنشوء هذه «الطوائف» والأقليات إثر موجات الهجرة والطرد والنفي، أو نموّها.

جديد اليوم هو أن بعض الجماعات التي يجري تحديدها على أساس قومي أو إثني أو ديني، والتي لم يكن لها وجود إلا في الدائرة الخاصة، قد اكتسبت وجوداً علنياً هو، أحياناً، من القوة بحيث يجعل انتماءها إلى مجتمع قومي معيّن موضع شك. وهذه الظاهرة تقوى مع اشتداد رفض الدول المعنية الاعتراف بوجود هذه الأقليات، كالجمهورية الفرنسية التي كانت تعرض دائماً على المهاجرين الوافدين الاندماج بالجماعة القومية التي تعتبر نفسها حاملةً قيم شاملة. والأكثر تطرفاً هو الدستور الأميركي، الذي يعتبر أعميً إثنياً(*) (ethnically blind)، مما يفسر جزئياً عنف الحركات الانفصالية بين الأميركيين الذين هم من أصل أفريقي، على مدى التاريخ. لكننا اليوم نعيش ضعف الجماعات القومية وتعزز الجماعات الإثنية. حتى في فرنسا الشديدة التيقظ حيال نزعة العداء للسامية، وحيث حققت الأجيال الأخيرة من اليهود صعوداً اجتماعياً مذهلاً، بدأنا نشهد مجدداً ظهوراً لما يمكن تسميته الطائفية اليهودية. هذه الظاهرة هي الأشمل والأقل وضوحاً ومباشرة من الناحية السياسية، كما إنها ـ على الأقل ظاهرياً ـ تغذّي مواقف معتدلة نسبياً.

لا نخلطنَّ، إذاً، بين هذه النزعة الواسعة المرتبطة بأهمية الهجرات الدولية المتزايدة وتكوّن قوميات جديدة مع ظهور الطائفية التي تتحدد حصراً بقدرة زعماء الجماعة على فرض تصرفات ومحظورات على أعضائها، مما يحد من الحق المدني للرجال

(*) لا يولي اعتباراً لموضوع الإثنيات.

وللنساء المعنيين ويخلق، بحسب تعبير ويل كيمليكا (W. Kymlicka) الموفق، «قيوداً داخلية».

إن الطائفية حين يُنظر إليها من حيث المبدأ تتحدد بالتعارض مع **المواطنية** (citoyenneté) تعارضاً هو من الوضوح بحيث إنه، إذا كانت المواطنية تتحدد بممارسة الحقوق السياسية في بلد ديمقراطي، فإن الطائفية تشكل، بالمقابل، مساً أكيداً بالحريات الفردية. من هذا المنطلق، كان الليبراليون على حق في محاربتهم الطائفية بلا هوادة. إلا أنه من الخطأ الاعتقاد أن مثل هذا الدفاع عن المواطنية ضد الطوائف يحلّ مشكلة الأقليّات.

تلافياً لسوء الفهم كهذا، أرى من الأصح الكلام على «حقوق ثقافية» لهذه الأقليات، مما يجبر الديمقراطيات على التفكر في ذاتها وتحقيق تحول يخولها الاعتراف بهذه الحقوق التي أدركها التحول، هي الأخرى، وإن بعد صراع شديد من أجل الاعتراف بالحقوق الاجتماعية لكل المواطنين. إن الحقوق الثقافية ترتبط، في الواقع، إيجابياً بالحقوق السياسية، وبالتالي، بالمواطنية التي تتنافى مع الطائفية.

إن قراءة كيمليكا الذي يُعتبر مرجعاً في مجال دراسة الأقليات، تساعدنا في بداية هذا التحليل على إجراء اختيار مهم: هل سندرس الأقليات دراسة تتناول الدفاع عن حقوقهم والطريقة التي يندرج بها هذا الدفاع داخل الحقوق السياسية للجميع؟ أم إن موضوع دراستنا سيكون الحقوق الثقافية؟ إن اختياري يقع بوضوح على الصيغة الثانية، لأن الصيغة الأولى تضعنا مجدداً في إطار سوسيولوجيا النظام الاجتماعي والعلاقات بين الأكثرية والأقليات وشروط العدالة الاجتماعية، في حين أن الثانية تتركز في الذات الفاعلة. هذا الاختيار

بين وجهة نظر النظام الاجتماعي ووجهة نظر الذات الفاعلة يسيطر على حركة تحليلي.

منذ أن دخل الإنتاج الجماهيري مجالَي الاستهلاك والاتصالات، بعد مجال الصناعة التحويلية، ومنذ أن غضّت الحدود والتقاليد بتوزيع المنتجات والخدمات نفسها في العالم أجمع، تعرضت ذيول هائلة من تصرفاتنا إلى خطر الثقافة الجماهيرية وباتت من ثم مهددة بعد أن كنا نحسبها محمية بتحددها ضمن دائرة الحياة الخاصة. إن النزاعات الأهم والمطالب المبنية على أصعب الرهانات تتكوّن كلها في المجال الثقافي. إن مقولة الثقافة هذه تبدو غير متجانسة أول الأمر. إذا كانت التبعية الثقافية من نصيب البلدان الأكثر تبعية، بالدرجة الأولى، فإنها، أيضاً، تطول الأقليات الإثنية والدينية والجنسية، وظهورها أشد في المدن الكبرى حيث ترزح البيئة تحت وطأة تهديدات خطيرة، ولربما كان أشد، أيضاً، في مطالب النساء اللواتي يرغبن في حمل المجتمع على الاعتراف بمطلبهن المزدوج، ذاك الذي يتمثل في المساواة والاختلاف، كونه يحمل تغييراً أعمق من تلك التي عوّدنا عليها المجتمع الصناعي.

والأهم من ذلك أن نفهم جيداً أنه لا يمكن اعتبار الحقوق الثقافية امتداداً للحقوق السياسية، التي يتعيّن منحها لكل المواطنين، في حين أن من طبيعة الحقوق الثقافية أن تحمي شعوباً معيّنة. تلك هي حال المسلمين الذين يطالبون بحق الصيام في شهر رمضان، وحال المثليين والمثليات الذين يطالبون بحق التزاوج. وما القضية هنا قضية حق في أن يكون هؤلاء كالآخرين، بل، بالعكس، مختلفين عنهم. إن الحقوق الثقافية لا تقتصر على حماية إرث أو السماح بتنوع الممارسات الاجتماعية، بل تجبر على الاعتراف، في مقابل الشمول التجريدي لفلسفة التنوير والديمقراطية السياسية، بأن يتمكن

كل امرىء من بناء شروطه الحياتية، على الصعيدين الفردي والجماعي، وتحويل الحياة الاجتماعية وفقاً لطريقته في الجمع والتنسيق بين مبادئ التحديث العامة و«الهويات» الخاصة.

كثيراً ما يتكلّمون عن الحق في الاختلاف، لكنه تعبير من النقص بحيث بات يشكل خطراً، إذ المطلوب، في الواقع، هو الحق في الجمع بين الاختلاف الثقافي والمشاركة في نظام اقتصادي يزداد تعولماً، مما يبطل الفكرة القائلة إن الحداثة تتربع فوق كل الفاعلين الاجتماعيين إبطاله فكرة أخرى مؤداها أن هناك ثقافة وحيدة قادرة على الاستجابة لمتطلبات الحداثة.

إذا كانت الحقوق الثقافية تجيّش أكثر من سواها فلأنها أكثر عينية وتختص دائماً بشعب محدد يكاد يكون أقليةً. من هنا كانت المطالبة بها محفوفة بمخاطر عظيمة من نوع تلك التي تتهدد كل النزعات التخصّصية(*) (particularisme) إنها، باختصار، تهدد مبدأ «العيش المشترك» في الصميم. عدا أن فكرة الحقوق الثقافية تناقض مباشرة فكرة المواطنية. وهذا الرأي ليس جديداً، إذ سبق أن قيل مثل ذلك، أيضاً، في صدد الاعتراف بالحقوق الاجتماعية، لأن هذه أيضاً تعني فئات خاصة شديدة الاتساع أحياناً، كفئة العمال المأجورين، وأضيق من ذلك بكثير، أحياناً أخرى، حين تنحصر بعمال مناجم الفحم وعمال أحواض السفن أو عمال الأفران. والواقع أن الدعوة إلى الحقوق الاجتماعية غالباً ما غذت الحرفية والدفاع عن المصالح المهنية، وقد أطلقتها، على نحو أكثر شمولاً ودراماتيكية، تنظيمات الطبقة العمالية التي بلغ الأمر بكثير منها حد القول إن

(*) نزعة تهدف إلى الاحتفاظ بالعادات والتقاليد واللغة والحريات الخاصة ضمن الدولة.

الديمقراطية الأكمل هي دكتاتورية البروليتاريا والحقوق السياسية لا يمكن أن تعطى إلا للذين يعيشون من عملهم وليس من رأس المال، أي من عمل الآخرين. هذا المنطق في التفكير والعمل طغى على قسم كبير من الحركة العمالية، طيلة قرن من الزمن، في حين أن البحث عن تسوية بين شمولية الحقوق وخصوصية المصالح، لم يتقدّم إلا ببطء نحو الحلول الاجتماعية ـ الديمقراطية.

غير أن الإشارة إلى الحقوق الثقافية تستدعي مجموعات عينية محددة بشكل أمتن وأعمق من المواطنية، بل ومن الانتماء الطبقي. لذا نجد في الحركات النسائية ما هو أكثر بكثير من المطالبة بالحقوق السياسية أو، حتى، المساواة الاقتصادية. ومثل ذلك الشعوب الوافدة التي لا تحتجّ، فقط، ضد الاستغلال الاقتصادي وتعسف الشرطة.

من الممكن تفسير تواصل النضال من أجل نيل الحقوق وتغيّر طبيعة هذه الحقوق وتوسّعها على أنهما عملية استبطان مرحلية للأنظمة التي يتعيّن احترامها والعقوبات التي يفترض إنزالها بمن لا يحترمونها، وقد أجاد ميشال فوكو التحليل حين اعتبر أن الأسر والعزل حلاّ مكان مشاهدة أعمال التعذيب المذهلة، كما رأى، من المنطلق الفكري عينه، أن تحرير «المجانين» ليس إلا إخضاع هؤلاء إلى علاجات جسدية ما لبثت أن تطوّرت إلى علاجات كيميائية ونفسية. ما ينبغي إضافته إلى مجموع هذه الدراسات التي طبعت العلوم الإنسانية وفكر المصلحين الاجتماعيين في العمق، هو أن القضاء على أي شكل من أشكال الأسر والقهر يرتبط باستبطان القيود ارتباطه بترسخ الحق في الحرية أو العدالة اللتين تتسعان، نتيجة ذلك، وتصبحان أكثر فأكثر واقعية. لقد اقترن نيل الحقوق السياسية بنشوء الجمهوريات التي يمارس فيها الشعب السيادة. ولئن صحّ أن

هذه الأخيرة يمكن أن تنقلب إلى حكم استبدادي شخصي أو جماعي، فهي علة كل الصراعات الديمقراطية أيضاً. وقد أدى الانتقال من الحقوق السياسية إلى الحقوق الاجتماعية، ثم إلى الحقوق الثقافية إلى توسيع المطالبة الديمقراطية بحيث شملت كل مظاهر الحياة الاجتماعية، وبالتالي، كامل الوجود والوعي الفرديين، إذ بقدر ما تُفرض القيود على الأفراد، وتكون هذه القيود ملزمة لهم في كل أمور حياتهم، تفرض فكرة الفرد نفسها بصفته صاحب حق يقود مقاومته أو صراعاته باسم هذه الفردية، باسم هذا الحق في أن يكون هو ذاتَه.

هنا، تحديداً، يحصل الارتباط بين موضوعين: موضوع اتساع القيود، التي تفرضها القيم والمعايير وأشكال التنظيم، وتحولها، وموضوع التوحد والتفردن لشخص لا يقاوم القيود الخارجية وحسب، بل ـ وهذا هو الأهم ـ ينوب عن كل مبدأ متعالٍ ويؤكد ذاته هدفاً لصراعه وما يعطي هذا الصراع قوته، في آن. وعليه، فإن ما نشهده ليس انزياحاً، بل تكاملاً لمجالات الصراع إلى حين تمازُج الحركات الاجتماعية المختلفة باسم ذات الفاعل (je)، وليس باسم النضالات الخاصة، وتكاملها على نحوٍ يخوّلها الدخول الواعي في صراع مركزي بين المطالب الاجتماعية والثقافية من جهة، والقوى التي يمكن تسميتها طبيعية، أي لااجتماعية، كالعنف والحرب وحركات السوق... إلخ من جهة ثانية.

إن تغلغل هيمنة متعددة الجوانب في الفرد، أعني في مقولات الفعل لديه، وفي وعيه جسده... إلخ، يوافق الذات الفاعلة إذ يساعدها على توكيد ذاتها. هاتان النزعتان وثيقتا الصلة بالرغم من تعارضهما. عندما نعزل فكرة الذات الفاعلة عن الإحالات المستمرة إلى الصراعات الاجتماعية والسياسية، تتراخى وتغدو مهددة بالتحوّل

إلى مؤدّبة. من هنا ضرورة استكمال المقاربة التي يقترحها ميشال فوكو في كتابه **المراقبة والمعاقبة**(*) بفكرة المقاومة التي لا يمكنها إلا أن تستند إلى وعي الذات ذاتاً فاعلة وعليها ألا تنسى أبداً وجود هذه الصراعات.

كذلك لا يمكن الكلام على الهيمنة الرأسمالية من دون الاستماع إلى الحركة العمالية، ولا الكلام على السيطرة الذكورية من دون التعرف إلى أهمية الحركة النسوية.

وإذا ما توسلنا لغة الحياة اليومية قلنا إن ما يطلبه كل امرىء منا، ولاسيّما أكثرنا قهراً وبؤساً، هو أن يكون محترماً وألا يتعرض إلى الإذلال، بل - وهو طلب أكثر جسارة - أن يكون مسموعاً ثمّ مُطاعاً.

إن إنشاء الصلة على هذا النحو مع أكثر الكلمات بساطة أمر ضروري لتمييز فكرة الحقوق الثقافية من التصور الطائفي، فالحق في الحياة الدينية لا يقتصر على حق جماعة معيّنة في ممارسة ديانتها، بل هو أيضاً، وعلى قدم المساواة، حق كل فرد في تغيير دينه والتعبير عن رأي ترى فيه بعض الكنائس هرطقة. ليس هنالك، بالطبع، إلا حقوق جماعية، فحق المرء في التمتع بحماية العرف الجماعي في وظيفته، أو في تأسيس جماعة دينية، مثلاً، هو حق جماعي، بالتأكيد، لكنه يطبق على كل فرد بحيث يجد هذا الأخير نفسه محمياً أمام المحاكم وأمام الرأي العام حين يقرر الانسحاب من إحدى النقابات أو الكنائس أو الرابطات. ولولا هذا الطابع الفردي لكل حق لما أمكن تطوير التسامح تجاه بعض الجماعات إلى حقوق ثقافية. لذا يفترض بالقانون ألا يعترف بحرية ممارسة الطقوس إلاّ إذا

(*) Michel Foucault, *Surveiller et punir.*

كان قادراً على حماية ذاك الذي، أو تلك التي لا يريد [/ تريد] بعد الآن أن يكون [/ تكون] مؤمناً [/ مؤمنة] في إحدى الكنائس، ويرغب [/ ترغب] في الابتعاد عنها أو الانضمام إلى كنيسة أخرى.

إعادة توزيع واعتراف

لم يكن الهدف من هذه الملاحظات الأولى حول الحقوق الثقافية سوى تحديد مكانة هذه الأخيرة بالنسبة إلى الحقوق السياسية والحقوق الاجتماعية، ولاسيّما حقوق العمّال الذين شغلوا تدريجياً مكانة مركزية في ما عرفته المجتمعات الحديثة، الماقبصناعية، ثم الصناعية من حركات وصراعات.

والآن يجدر بنا خوض النقاش البالغ الأهمية الذي يعارض بين «الاعتراف» (reconnaissance) وإعادة التوزيع، وبتعبير آخر، بين المطالب الثقافية أو الأخلاقية والمطالب الاقتصادية. وقد استثار هذا النقاش كتّاباً كثيرين، أخصُّهم نانسي فريزر (Nancy Frazer)، الأستاذة في نيو سكول يونيفرسيتي في نيويورك، وأكسل هونّت الذي خلف يورغن هابرماس على كرسي الفلسفة في جامعة فرانكفورت.

إن تحديد المشكلة على هذا النحو ليس هو الأفضل، بالتأكيد، بل يناسب الفلاسفة أكثر مما يناسب علماء الاجتماع، إذ سرعان ما يظهر هذان النوعان من المطالب متمايزين ومتلازمين، في آن، خصوصاً عندما يجري تحديدهما من منطلق العدالة، مما يتعارض مع اعتبار «الاعتراف» شرطاً لتحقيق الذات، وهو ما يراه تشارلز تايلور (Charles Taylor)، وما أراه أنا أيضاً. إن الفرد أو الجماعة يعتبران نفسيهما ضحية ظلم إذا لم يوضعا في المكان أو المرتبة التي تتلاءم مع درجة تحقيقهما قيمة يعترف لهما بها المجتمع. وهكذا يعيش الشخص الظلم الاقتصادي بصورة احتقار لمؤهلاته الذاتية. ولكن إذا

كان مفهوم العدالة يجمع بين هذين النوعين من المطالب، فهذان الأخيران يبقيان متمايزين تمايز مفهومي الطبقة والوضع (statut)، عند ماكس فيبر. ولكي يستبعد هونتّ كل نمط تحليلي آخر، يرفض بالكامل فكرة وجود حركات اجتماعية جديدة، وبالتالي، فكرة الحركات الاجتماعية بالذات، لأنها، في نظره، إنشاءات سياسية يجري فصلها بشكل مصطنع عن مجموع الشكاوى والعذابات والاحتجاجات الصادرة عن فئات الشعب الأكثر تنوّعاً ضد الظلم، كما بيّن بيار بورديو (Pierre Bourdieu) في كتابه *La Misère du monde*.

إن إدراكي وجود هذا النقاش ولزومي منه جانب الحياد يجعلانني أعتزم في بداية هذا الفصل تبيان:

1 ـ أن الحركات الاجتماعية هي فئة خاصة جداً من ضمن مجموعة واسعة من أعمال المطالبة.

2 ـ أن هذه الحركات تتحدد بإرادة الحصول على حقوق جديدة.

3 ـ أن «الحركات الاجتماعية الجديدة»، والتي هي شديدة التنوع، بالتأكيد، تفرض كلها الاعتراف بنمط جديد من الحقوق هو الحقوق الثقافية.

4 ـ أن هذه المطالب جديدة ولا وجود لها في المجتمع الصناعي، ولا في المجتمعات الماقبصناعية.

5 ـ أن الحقوق الثقافية، كالحقوق الاجتماعية من قبلها، قد تصبح أدوات مناهضة للديمقراطية، أدوات سلطوية، بل توتاليتارية، إن لم ترتبط أوثق ارتباط بالحقوق السياسية التي هي شمولية، ولم تجد لها حيّزاً داخل التنظيم الاجتماعي، ولاسيّما ضمن نظام توزيع الموارد الاجتماعية.

إن المطالبات تكون على مستويين: إما من أجل تغيير العلاقة إيجاباً بين مشاركة الجماعة ومجازاتها، بالحصول، مثلاً، على زيادة مرتب أو على تخفيض ساعات العمل، وإما ـ وهو هدف أرفع ـ من أجل مضاعفة قدرة هذه الجماعة على القرار أو التأثير بحيث تنال اعتراف إحدى النقابات، مثلاً، وتحظى بإمكان إجراء مفاوضات جماعية. وما من مبدأ عام يوحد بين المطالب، في الواقع.

إن الحركة الاجتماعية، كائناً ما كان شكلها وقوتها، تتحدد على مستوىً أعلى من هذين، إذ إنها فاعلة نزاع تعمل مع فاعلين آخرين منظمين بهدف الاستخدام الاجتماعي للموارد الثقافية والمادية التي يوليها كلا الفريقين المتنازعين أهمية مركزية. هذان البعدان: النزاع الاجتماعي ووحدة المجال الخاص بالمرجعيات الثقافية يمتزجان من أجل تكوين حركات غالباً ما تظهر بشكل ساطع، وإن أمكن أن تكون، أيضاً، في طور النشوء (*in statu nascendi*)، ففي المجتمع الصناعي، يحتكم الفاعلون المتنازعون إلى القيم نفسها، من أرباب عمل وأجراء، وهي: العمل والادخار والتقنية والتقدم، لكنهم يختلفون حول كيفية التصرف بما يتولّد من ثروات. مازلنا نشعر أننا قريبون من الحركة العمالية، بل من الحركة التي طبعت أولى مراحل العصر الحديث، والذي كان لرهانه طابع سياسي خلق مواجهة بين الأمة التي كانت في طور التكوّن وسلطة ملكية أو أرستقراطية تم القضاء عليها.

عندما نتكلم على حقوق ثقافية نفترض وجود حركات، يمكن تسميتها ثقافية، تعارض بين إنتاجات الثقافة الجماهيرية، وأيضاً، منطق الربح العام، وأقليات أو فئات تشعر أن **الصورة** المعطاة عنها تخون حقيقتها. هذا النزاع يندرج ضمن حقل اجتماعي يحتل فيه إنتاج صور الكائنات الإنسانية وتمثيلاتها مكانة بارزة تتعاظم بنسبة اختراق الكلمة والصورة عمق الحياة الخاصة أو الجماعية لجماعات

أكثر فأكثر تحدداً وصولاً إلى الأفراد أنفسهم في النهاية.

في هذه الحالة، كما في سائر الحالات، يبقى هدف الحركة الاجتماعية الرئيس تحقيق ذاتها كفاعلة قادرة على تغيير وضعها وبيئتها، أي أن يتم الاعتراف بها ذاتاً فاعلة في كل مرة يدرك فيها الفاعل أن قدرته على أن يكون فاعلاً حرّاً تتوقف على نتيجة النزاع الذي انخرط فيه، وليست حصيلة إنشاءات اجتماعية تفلت من سيطرته. وفي المجتمعات المُصنّعة (وغيرها)، لا أحد ينكر أهميّة حركة النساء، اللواتي لا يناضلن من أجل المساواة في الحقوق والمراكز وحسب، بل من أجل حريتهنَّ، بالدرجة الأولى. من هذا المنطلق، يكون أخصامهنَّ الرئيسون هم منتجي صور المرأة، سواء في الثقافة الجماهيرية أو في النصوص التي تتحدث عنهن والتي يبدو لهن أنها «تستلبهنَّ» وتنكر عليهنَّ مبادراتهنَّ وتصرفاتهنَّ الحقيقية. إن الحركات الاجتماعية، عندما تكون منظمة، تسعى إلى تحقيق بعض المطالب (بالنسبة إلى النساء، مثلاً: التساوي في الأجر في مقابل التساوي في العمل)، لكنها أكثر ما تتحدد بعلاقة الأفراد المعنيين مع أنفسهم. وهنا أستعيد كلمات استعملها أكسل هونّت: يُريدون أن يكونوا محترمين لا مُهانين، بصفتهم فاعلين يتحددون بنشاط أو أصل معيّنين.

على أن من واجبنا أن نتناول بمزيد من الشرح والإيضاح هذين التعبيرين الشائعين: **الاعتراف بالذات وتحقيق الذات**، اللذين يحيلان، في اعتقاد أكسل هونّت، إلى وجود تفاعلات إيجابية، نظراً إلى احتكامهما إلى نمط القيم السائدة نفسه في الوسط المحيط، وهو، في الواقع، تصوّر الذين يلجأون - وما أكثرهم - إلى مفهوم احترام الذات (self-esteem). كذلك يسعى هونّت إلى تحديد شروط السيرة الحسنة التي ترتكز على مبدأ احترام الذات، مما يؤدي إلى

استبعاد فكرة الحركة الاجتماعية والاهتمام بكل ما يسكننا من أوجاع واستياءات وأحقاد. إن تفتت مفهوم الحركة الاجتماعية على هذا النحو يجعله قابلاً لكل أنواع التأويلات. أما إذا كان هنالك مثل ما لديّ من اقتناع بأن الحركات الاجتماعية، حتى وإن كانت تتغذّى من هذه الأوجاع المتراكمة، تبقى شيئاً آخر مختلفاً عنها، فقد لزم إعطاء معنىً آخر لكلمتي: **اعتراف** (reconnaissance) **وتحقيق الذات** (réalisation de soi). إن **الاعتراف** بالآخر لا يعني الفهم المتبادل ولا العلاقة الغرامية، بل أن نرى بنيان الذات الفاعلة ينشط في الآخر شأن ما نشعر أنه ينشط فينا. وارتفاع هذا البنيان يكون بتكوين العام انطلاقاً من تجربة اجتماعية أو ثقافية خاصة. إن انتماءاتنا واعتقاداتنا غالباً ما تحمل في ذاتها ـ إن لم يكن دائماً ـ عنصر خلق ذاتي يتم به تحويل الفاعل إلى ذات فاعلة، إذ يمكن للعامل المُضرِب أو للجندي المحارب من أجل الاستقلال أن يتماهيا بالعدالة أو بالتحرر من العبودية الاجتماعية أو الوطنية، فيشعرا أنهما صاحبا رسالة شاملة، مثلما يمكن أيضاً للانتماءات المفعمة بالنبذ والتعصب، كالانتماءات الدينية، أن تنمّي فيها الشعور الشمولي برسالة إلهية. من يعترف بالآخر ذاتاً فاعلة يغدُ أكثر قدرة على محاربة ما يعترض تكوّن ذاته أو تكوّن ذوات الآخرين، ومن دون الاعتراف بالمحارب الآخر، تنحطّ المعركة إلى مستوى مجابهة أكثر محدودية ذات طابع اقتصادي أو سياسي. وعليه، لا يكون **تحقيق الذات** ذلك التدامج الاجتماعي الذي يخوّلنا اجتذاب أنظار أعضاء الجماعة تأييداً لنا.

قد تتدهور الحركات الاجتماعية أحياناً إلى درجة أنها تمسي نقيضاً لذاتها: تأكيد طائفي؛ نبذ الغريب والمختلف؛ أعمال عنف ضد الأقليات أو ضد ما يُعرف بالهرطقة أو الانشقاق. ذلك ما يحصل عندما يتحدد العمل الجماعي بالكيان أو الملكية اللذين يُدافع

عنهما، وليس باحتكامه إلى قيمة شاملة، لأن الشرط الأول لمثل هذا الاحتكام هو أن يتعرف الفاعل أو المحارب في الآخر مثل ما يشعر به في ذاته من ارتقاء نحو الكلي الشامل. عندما تصبح حركة التحرير القومية نزعة قومية ويُختزل الصراع الطبقي إلى فئوية (corporatisme)، وتقتصر النَسوية على إلغاء التفاوت ما بين رجال ونساء، يبطل كونها حركات اجتماعية وتخلي المكان إلى هُجاس الهوية.

إن الأعمال التي تهدف إلى إعادة توزيع الدخل القومي أو أرباح أحد المشروعات ربما ارتقت إلى أعلى المستويات، مستوى الحركات الاجتماعية، وكذلك الأعمال ذات المضمون الثقافي، تلك التي تطالب، مثلاً، باعتراف الأكثرية بها. إن مسألة العلاقات هذه بين أكثرية وأقلية، في ما خصّ الاعتراف ورفض الاعتراف، تحظى اليوم بأهمية مميزة، نظراً إلى تزايد الاختلاط بين الشعوب. إن الأكثرية لا تعترف بالأقلية إلا إذا اعترفت هذه الأقلية بحقوق الأكثرية. وإذا لم تكن تلك هي الحال، فإن الموقف يتحدد بنسبة القوى المتنازعة.

أمِنَ الضروري التشديد على تحفظ هذه التحاليل حيال فكرة التعددية الثقافية الغامضة؟ إن الطرح القائل بوجود ثقافات مختلفة هو طرح خالٍ من كل معنىً: إما لأن السوق أو العنف يتحكمان بما بين هذه الثقافات من علاقات، وإما لأننا نثبت، كما في النقاش الجاري، وجود عناصر انتقالية من ثقافة إلى أخرى، بل ما هو أهم من ذلك، أيضاً، وجود عناصر شمولية في عدة ثقافات. إن فرضية تعددية الثقافات المطلقة لا تقل خلفاً عن فرضية التجانس الثقافي في إحدى المدن أو البلدان. وحدها العلاقات بين الثقافات هي الحقيقة الثابتة، التي يتعيّن دراستها تحديداً، بدءاً بسحق الآخر وانتهاء بالتهجين الثقافي (métissage culturel).

الحركات الاجتماعية الجديدة

ينفي أكسل هونّت، وكثيرون سواه، وجود حركات اجتماعية جديدة (نشأت بعد ستينيات القرن المنصرم). وما تجري تسميته كذلك لا يعدو أن يكون، في نظرهم، عناصر تم عزلها اعتباطياً عن مجموعة مواقف أو مطالب تختلط فيها أهداف من كل نوع: اقتصادية وثقافية وقومية، أهداف لها علاقة بالعمر أو الجنس. هذا النفي الذي يوافق تفكير سوسيولوجيين أو فلاسفة آخرين، يستهدفني أنا شخصياً، لأنني استعملت هذا التعبير منذ العام 1968 وجعلت منه الخط الرئيس لكتابي الذي خصصته لأحداث أيار/ مايو عام 1968 في فرنسا، ثم اتخذته موضوعاً لسلسلة أبحاث أجريتها في فرنسا مع فرنسوا دوبيه وميشال فيفيوركا وسوزا هيجيدوس (Zsuzsa Hegedus)، وهي: (*Lutte étudiante*, 1978, *La prophétie anti-nucléaire*, 1980, et *Le pays contre l'État*, 1981) ثم كتاب (*La Solidarité*, 1982)، بالتعاون مع فرنسوا دوبيه وميشال فيفيوركا وج. سترزلكي (J. Strzelecki). وقد أضيف إلى هذه الكتب التي تقدم أبحاثاً ميدانية، كتاب (*La Voix et le regard*, 1978)، والذي يحلل الحركات الاجتماعية، مبيّناً الطريقة التي أعددتها من أجل دراسة هذه الحركات، وكتاب (*Le Retour de l'acteur*, 1984)، الذي يقدم خلاصات نقدية حول هذه الحركات الاجتماعية الجديدة في نهاية سبعينيات القرن المنصرم: الحركات النضالية «الأوكسيتانية»(*) (occitanes) ضد الدولة الفرنسية، حركة التضامن في بولونيا، والحركة النقابية في فرنسا. (وقد تم، منذ ذلك الحين، تطبيق الطريقة نفسها في فرنسا وبلدان أخرى).

(*) نسبة إلى بلاد الأوك التي كانت تشمل قديماً قسماً كبيراً من جنوب فرنسا وأجزاء من إيطاليا وإسبانيا. وثمة لغة أوكستانية متداولة في تلك المناطق.

نخرج من هذه الدراسات بخلاصة عامة مؤداها أن عدداً من الحركات المذكورة يشكل، بالدرجة الأولى، حركات ثقافية مختلفة تماماً عن تلك التي كانت توجهاتها السوسيو - إقتصادية قد ترسخت في المجتمعات الصناعية. غير أن «الخمر الجديد» شق الزقاق وتلف لأننا - كما يقول الإنجيل - وضعناه في «خوابٍ قديمة»(*)، أي بتعبير أكثر واقعية، في أيديولوجيا وأشكال عمل موروثة من الحركة العمالية ومن ميولها الثورية، بنوع خاص، حتى لقد اعتبرت الحركة النسوية في مرحلة معيّنة «جبهة» عمل أشمل تتمثل في مناهضة الرأسمالية أو الإمبريالية. إن فشل إضراب الطلاب الطويل عام 1976 يُعزى إلى الخطأ عينه، أي إلى المسافة القائمة بين الخطاب العمالي ومشاكل الطلاب الحقيقية.

كنت قد تقدمت، عام 1968، بتفسير مماثل لحركة أيار/ مايو في فرنسا، معتبراً أن وحيها الرئيس الذي ينبثق من الطلاب والشبيبة، كان في تمام الجدة، ومعه دخلت الثقافة إلى المجال السياسي، غير أنه تم خنق هذه التجربة الجديدة، خصوصاً في الجامعات، تحت وطأة هَذَر ماركسي ثوري، يفضل الكلمة الميتة على العمل الحي.

ما جديد هذه الحركات؟ إنه نفسه الذي أوحى لاحقاً بخلق حركة عولمة مغايرة في العديد من البلدان، بل وكثير من حركات البيئة السياسية، بإبرازه التناقض بين القوى التقنية والاقتصادية غير المضبوطة، وتنوع الأجناس والثقافات والنشاطات المحلية والألسنة التي تساهم في تشكيل ذاتية كلٍّ منا. وبصورة أشمل، بانتفاضه على نفي الذاتية وإبطال احترام الفاعل نفسه مثل ثورة النساء على واقع معاملتهنَّ كسلع جنسية معاملة تتحدد بقوانين السوق التي يحكمها

(*) انظر إنجيل القديس مرقس، الفصل الثاني، الآية 22.

العرض والطلب. وثمة موضوع آخر مرتبط بالسابق هو موضوع الاعتراف بالتنوّع الثقافي، وبالتالي، بالأقليات، بخلاف التقدمية التطوّرية التي كانت تعلن أن كل الطرقات تؤدي إلى نيويورك (بدلاً من روما)، حتى ليمكن القول إن النزاع المركزي الذي يتحكم بها يعارض بين العولمة والذاتيات ثم، في صميم هذه الذاتيات، بين العولمة وإرادة الفرد في أن يكون ذاتاً فاعلة، أي أن يجعل هدفه الرئيس المدامجة بين تجارب شديدة التنوع في وحدة وعي ذاتي يقاوم الضغوط والإغراءات الوافدة إليه من خارج.

أوَنخطىء بتأكيدنا أن مثل هذه الأهداف هي أهداف جديدة تختلف عن النضالات العمالية من أجل الاستقلالية في العمل؟ إذا كنت قد أجريت هذه المقارنة فلأنها من صلب البحث الذي أجريته في بداية حياتي المهنية، والذي يتناول وعي الطبقة العمالية. هذا الوعي لم يبلغ أوجه في أصعب الظروف الاقتصادية، وسط الأزمات وانخفاض الأجور والحد من العمالة. لا، لم يكن وعي الطبقة العمالية نتيجة أزمات الرأسمالية وتناقضاتها، بل نتيجة وعي النزاع بين أرباب العمل والأجراء من أجل الاستيلاء على الثروة الناشئة من الإنتاج. وأكثر ما برز الوعي المذكور لدى العمال الأكفاء الذين بطُلت مهنتهم مع دخول طرق تنظيم العمل «العلمية»، كالتايلورية والفوردية، في صناعات المعادن، بنوع خاص. لقد أدرك أوْجُهُ، على وجه الإجمال، في السنوات الأولى من القرن العشرين، أما في فرنسا فيمكن تحديد تاريخ ذلك بدقة بإضراب مصانع رينو عام 1913. هذه النتيجة لا تتفق، كما نرى، مع التحاليل التي تردّ كل شيء إلى المنفعة، ولا مع تلك التي تتبنّى مفردات علم الأخلاق. القضية هنا قضية نزاع يدور حول رهانات اقتصادية، لكنه، بالدرجة الأولى، نزاع طبقات، بل طبقتين متناقضتين، كما يظهر في العمل اليومي

متمحوراً حول علاقة الأجر بالإنتاج. قليلة هي الحركات الاجتماعية التي لا أهداف اقتصادية لها، أو لا وجود لها على الإطلاق. فقط، في المجتمعات الصناعية، بالمعنى الواسع، تكون الأهداف الاقتصادية، في الوقت نفسه، تعبيراً عن النزاع الطبقي وإرادة الأجراء في أن يكونوا محترمين.

إن الحركات الاجتماعية الجديدة لا تنطلق من مبدأ تغيير الأوضاع والعلاقات الاقتصادية، بل تدافع عن حرية كل فرد ومسؤوليته، وحيداً كان أو ضمن جماعة، ضد منطق لاشخصي هو منطق الربح والمنافسة، وأيضاً، ضد نظام قائم يقرر ما هو سويّ أو شاذ، محلل أو محرّم.

أصحيح، كما يؤكد كريغ كالهون (Craig Calhoun)، أن مثل هذه الحركات موجود في كل العصور؟ إن الحجج المقدمة للدفاع عن هذه الفكرة هي حجج واهية، يستوحي أصحابها أحياناً من إدوارد بالمر طومسون (E. P. Thompson) مذكرين بأن الحركة العمالية دافعت عن أوضاع (Stände) بقدر ما دافعت عن طبقات. أجل، بالتأكيد، ولكن الطبقة العمالية كانت في طور تكوّنها وترزح تحت وطأة الهويات المهنية والمحلّية. على أن ثمة من أوسع دائرة النزاع، مشيراً إلى أن حركة «الجنسيات» التي عرفتها أوروبا في النصف الأول من القرن التاسع عشر لم تكن بتوجيه من حساب الفائدة المرتقبة، بقدر ما كانت بتوجيه من وعي الانتماء الثقافي وإرادة الاستقلال. إن نشوء الأمم الجديدة مسار معقد، بالفعل، تتشابك فيه عوامل شديدة التنوع، لكن ما يسكن الحركة القومية هو تلك الفكرة التي تستند إلى وعي جماعي، فكرة أمة محررة من السيطرة الخارجية. هذه الحركة القومية تدخل في فئة الحركات السياسية التي تطغى على المجتمعات الماقبصناعية عندما كان يجري

طرح المسائل الكبرى بمصطلحات سياسية، وليس بمصطلحات اجتماعية أو ثقافية، كالنظام والفوضى، والسلام والحرب، والتراتبيّة والفوضى... إلخ. وبالتالي، فإن مثل هذه الحركات بعيد جداً عما سميناه حركات اجتماعية جديدة، وأبعد منها، أيضاً، الحركات الدينية.

نقطة أخيرة تستوقفنا كل يوم، ألا وهي أن المناداة بالهوية ـ على حد قولهم ـ لا تخدم التوجّهات الليبرالية أو الديمقراطية وحسب، وإنما، أيضاً، الطائفية الاستبدادية، وحتى مساعي التطهير الإثني والعرقي، أو الديني الذي يشكل تهديداً حقيقياً. والواقع أن مفهوم الهوية، بحد ذاته، هو من الغموض والخطورة بحيث يتعيّن تحاشيه ما أمكن، نظراً إلى ارتباطه بالأمة أو بديانة معيّنة دون ما عداها، وهما مفهومان غريبان عن الحركة الاجتماعية تماماً، إذا ما اعتبرنا أن هذه الأخيرة لا تقوم على توطيد جماعة، بل على وعي نزاع قائم وإرادة التحكّم بطريقة استخدام المجتمع موارده الثقافية والمادية.

يقتضي، تلافياً لمثل هذه الانحرافات، ربط الحركة الثقافية ربطاً وثيقاً بالدفاع عن الحقوق السياسية الشاملة والحقوق الاجتماعية التي غالباً ما تتخذ شكل أهداف اقتصادية. وقد سبق أن شهدنا عندما كانت المعارك الكبرى تخاض من أجل نيل الحقوق الاجتماعية، انفصال توجّه طالما كان أكثرياً، يماهي بين الدفاع عن العمّال ودكتاتورية البروليتاريا التي سرعان ما أدركنا أنها ستصبح دكتاتورية على البروليتاريا، بل انفصالاً آخر، ولاسيما في بريطانيا العظمى. هذا الانفصال كاد يكون هامشياً في أول عهده، لكنه أحرز نجاحات كبرى مع إقرار أنظمة الحماية الاجتماعية بعد عام 1945، أو ربما قبل هذا التاريخ، أيضاً، عندما كانت المسألة

مسألة نضال ضد التفاوتات الاجتماعية بإقرار ضريبة تصاعدية على الدخل وفرض مجانية بعض الخدمات الأساسية، كالتربية والصحة. وكان هذا التوجه الذي عُرف بداية بالديمقراطية الصناعية، ثم بالاشتراكية الديمقراطية، يؤكد ضرورة ربط الدفاع الجاري عن العمّال في وضع عملهم مع الدعوة إلى توسيع المواطنية.

ذلك ما يحصل اليوم حين يقصي إثبات الهوية، في كثير من الحالات، كل مبدأ غيرية. على أنه، فقط، عندما نقرن الحركات الثقافية بالدفاع عن حقوق الجميع السياسية يصبح في الإمكان اتخاذ إجراءات من أجل الدفاع عن الأقليات مع مراعاة مبدأ حكم الأكثرية الديمقراطي. إن المشكلة الأعم التي تواجهها كل الحركات، من سياسية ووطنية واجتماعية وثقافية، هي التوصل إلى استيعاب مبدأ شمول المواطنية، ولكن، بصورة عينية، عبر تجسيد هذه المواطنية في علاقات الحكم والنزاعات الثقافية.

هذا هو الشرط الذي يحمي الحركات الثقافية من أضدادها، أي الطائفيات المغلقة على ذاتها، والتي لا تعترف بأي غيريّة. والنتيجة التي ينبغي الخروج بها من الجدل الذي يعارض بين نانسي فرايزر في مواجهة أكسل هونّت، أن بناءيهما النظريين المتعاقبين هما شديدا التقارب، في الواقع، لأن كليهما يجعل فكرة العدالة من صلب تحليله. إلا أنني، كما يتبيّن للقارئ، لا أشاطرهما هذا التوجّه لأن أي تحليل للعدالة يُبنى على تنظيم المجتمع، في حين أن الحركات الاجتماعية هي دائماً «هيئات قانونية» يجب أن تفرض نفسها في كل الظروف. وهذه الهيئات ليست اجتماعية حصراً، كما يعرف جيداً أولئك الذين حرروا أولى الإعلانات حول حقوق الإنسان مستندين إلى نظرية الحق الطبيعي في مصادرها المسيحية استنادهم إلى ما يربطهم بسياسة التنوير.

التحديثات

هذه الإحالة المستمرة إلى الحداثة تتيح تمييز العديد من طرق التحديث بيسر، فكما إنه لا توجد **طريق فضلى** (الطريقة الوحيدة الفضلى للعمل، كما كان يظن ف. تايلور) كذلك لا توجد طريقة واحدة للتحديث. لقد اعتمد التحديث في البلاد الواطئة وبريطانيا العظمى على الترشيد الاقتصادي والتطوير القانوني، وهو نهج مختلف جداً عن النهج الفرنسي في التحديث الإرادوي (volontariste) الذي تديره الدولة، وأشدّ اختلافاً عن النموذج الألماني المبني على المطالبة بالعودة إلى تاريخ الأمة الثقافي.

لكن الأهم اليوم هو الاعتراف بتنوع التوليفات بين الحداثة والإرث الثقافي أو النظام السياسي في العالم أجمع، إذ ليس ما يبرر تقسيم العالم إلى معسكرين، كما فعلت ذات يوم الدعاوة السوفياتية، وكما تفعل اليوم أوساط نافذة في جميع البلدان المعتبرة حديثة. أولئك الذين يعمَون عن رؤية تنوع التحديثات لا يدركون، من جهة، أن هناك مجتمعاً جماهيرياً يفرض سطوته في كل ميادين الانتاج والاستهلاك والاتصال، ومن جهة أخرى، ثقافات منغلقة على ذاتها، وتحديداً، على معتقداتها الدينية، لا يشكل التحديث هدفاً رئيساً لها، بل الحرب ضد قوى الهيمنة والتسلط التي تمارسها بلدان أخرى، أي ضد سيطرتها السياسية والثقافية. يبدو أن هذا الموقف المتطرّف هو الذي طغى على المشهد العالمي، أكثر الأحيان، مما أعطى قوة إقناع كبرى لطرح صاموئيل هنتينغتون حول تصادم الحضارات والدور المركزي الذي تمارسه فيه النزاعات الدينية والإثنية، وإن يكن من شأن الدراسة المتأنية أن تقود، كما سبق وقلت، إلى حكم أكثر تمييزاً ودقة.

من الممكن، في الواقع، الإفلات من هذه النبوءة القابلة

للتحقق الذاتي تلقائياً. للحداثة مدافعون في كل مكان تقريباً، وهي أكثر ما تحظى بدعم أولئك الذين، أو اللواتي، يريدون/ يرِدن مزج الماضي بالحاضر، والمعتقدات بالتقدم. من الخطأ، والخطير أيضاً، اعتبار القسم الإسلامي الشاسع من العالم كتلة معادية للحداثة، اختارت أن تبقى أسيرة ثقافة لا تني تولّدها بالعودة إلى نصوص مقدسة ترسي نظاماً ثابتاً. كذلك كان على خطأ أولئك الذين يعتقدون في أوروبا أن البلدان البروتستانتية وحدها قادرة على تحديث نفسها، نظراً إلى انغلاق البلدان المطبوعة بالكثلكة في طائفيتها الإكليروسية. إن نصيب هذه الإثباتات من الصواب يخلص إلى التلاشي في فداحة الخطأ الذي تنطوي عليه.

لنعد لحظة إلى السجال الذي هز فرنسا، عام 2004. من الخطأ القول إن كل الفتيات اللواتي يرغبن في ارتداء الحجاب في المدرسة يعلنّ تمسكهن بالثقافة الإسلامية في مواجهة الثقافة الغربية العقلانية والعلمانية. إن قسماً كبيراً من أولئك الطالبات يفصحنَ عن رغبتهنَّ في التوفيق بين أصلهنَّ العائلي والشخصي، وعالم المعرفة والحياة المهنية اللذين تعد لهما المدرسة. صحيح أن الفرنسيين، في الفترة التي تبنى فيها البرلمان قانوناً يحظر علامات الانتماء الديني في المدرسة، أعطوا الأولوية للخوف من الأصولية الإسلامية واختلال المنهج المدرسي أو الاستشفائي. ولكن، بعد ما تمت عملية اللجم الضرورية هذه، في الواقع، والتي تتمناها أكثرية الشعب الساحقة، ينبغي الإصغاء مجدّداً إلى أصوات المحجبات الحديثات، مما يعني ضمناً، بالنسبة إلى أولئك الذين لا ينتمون من بيننا إلى العالم الإسلامي، إخضاع نظرتنا إلى الآخر للنقد وعجزنا المتكرر عن أن نرى في الآخر مثل ما لدينا من جمع بين الروح الحديثة والتمسك بتقاليد ومعتقدات نحملها في ذواتنا من خلال أشكال النزعة القومية أو الحياة الدينية.

هذا الذي يمكن تسميته تقدماً يقاس بنسبة الاعتراف بالتنسيق الممكن بين المركز والمحيط، بين التجديد والتقليد، والحداثة والموروثات التي تسلك طريق التحديث. إن أدنى درجات هذا الاعتراف هي الرفض المتبادل الذي لا مخرج له سوى الحرب، حرب مقدسة تسمى، على غرار تلك التي نراها تشن اليوم، جهاداً ضد الصليبية.

وكما ينبغي الاعتراف بوجود عناصر حداثية ومساعٍ تحديثية في المناطق «النامية»، كذلك ينبغي الاهتداء إلى المكوّناتً غير الحديثة (وغير التحديثية أيضاً) في البلدان المدعوة «متطورة». إن أدعى الحالات إلى الاهتمام هي تلك التي أعطى فيها استحضار الماضي وضمان المصلحة القومية الدفع الضروري لبناء عالم حديث، وأشهرها حالة اليابان، لكنها ليست الوحيدة، إذ إن أقوى النُخب القيادية وأشدها فاعلية ليست تلك التي لا تتكلم إلا لغة مستقبلية، بل هي، بالعكس، تلك التي تسعى بوعي وتصميم إلى مضاعفة انسجام الحداثة مع عناصر اجتماعية وثقافية مختلفة انسجاماً تتعزز معه عوامل التحديث.

أخيراً، لقد تعلمنا الحذر من الحداثات الكاذبة، ونحن مدينون بذلك لجورج فريدمان لأنه كان أول من أبطل - في فرنسا على الأقل - مزاعم إدارة تايلورية زائفة ليس فيها شيء من العلمية باستثناء انتحالها هذه الصفة. وإنا لنكتشف أكثر فأكثر أكاذيب وتصرفات غير مشروعة وراء واجهة المشروعات والمنشآت والبنوك التي تدعي أنها رموز الحداثة الفضلى.

وعليه، فإن **الفصل الصريح بين الحداثة والتحديث** هو ما يسمح بالإفلات، في آن، من ادّعاء أعظم المقتدرين التماهي بالحداثة وادعاء الأضعفين الدفاع عن نسبوية ثقافية مصطنعة.

إننا اليوم في وضع شبيه بوضع الطبقة العمالية في المجتمع الصناعي، لكن التمزقات الداخلية الرئيسة لم تعد تظهر في الميدان الاجتماعي، بل في الميدان الثقافي. أما الانغلاق ضمن ثورة بروليتارية أمست بسرعة خصم الديمقراطية اللدود، فقد أخلى المكان للطائفية، لهوس الهوية الذي يتسبب بإراقة الكثير من الدماء ويرفض حتى فكرة الديمقراطية. إن الحرب تواجه هوية بهوية، ومجموعة إثنية أو دينية بأخرى نظيرها، وطبقة أو أنصاراً حزبيين بجارهم العدوّ. ما يؤثر فينا بقوة هو أن يشعر مهاجرون وافدون إلى بلد غني وديمقراطي أن الشعب ينبذهم، وأنهم مسجونون في غيتو، وأن يردوا على الاحتقار اللاحق بهم بانطواء جماعي مشحون بالعدائية لئن كان يجد لنفسه أحياناً كبش محرقة، فإنه يسعى إلى التعرّض للبلد الذي لم يبذل له الحفاوة. وعندما تكون الفجوة أعمق، يحصل ما حصل في الولايات المتحدة الأميركية حيث زعمت حركات السود المنحازة إلى اليسار المتطرف [مالكوم إكس] (Malcom X) أو اليمين المتطرف [لويس فرقان] (Farakhan)، أنها تعتزم التمادي حتى الانفصال، رافضة ميوعة التدامج. إن تدارك هذا الموقف المتطرف هو الذي مكن نلسون مانديلا (Nelson Mandela) من إنقاذ أفريقيا الجنوبية وتفادي حرب أهلية. كذلك نمت بسرعة حركات قطيعة وانطواء تحت ضغط الانتفاضة الثانية والاشتباكات الدامية حتى الموت بين الفلسطينيين والإسرائيليين، وأيضاً، كنتيجة لنشوء الغيتوات السريع، تلك التي يتجذر فيها الانطواء الجماعي مضاعفاً الضغط الذي تجري ممارسته على الأفراد. هؤلاء، بدورهم، يطالبون بحرية ممارسة دينهم، مما يساهم في تعزيز الدفاع عن هوية دينية.

هل يمكن لمثل هذه التطورات، التي يحتمل أن تقود إلى حرب ثقافات شبيهة بصراع الطبقات وادعاء الدول التكلم باسم طبقة أو ديانة، أن تبدل اتجاهها بحيث يتم الاعتراف تدريجياً بالحقوق

الثقافية؟ من الصعب الرد بالإيجاب على هذا السؤال في الوقت الذي يتوقف فيه مستقبل مجتمعاتنا إلى حد بعيد على قدرتها على الاعتراف بالحقوق الثقافية وتشجيعها، إذ ليس المطلوب، فقط، الاعتراف بتصرفات خاصة تسمح بها دولة تتحكم بالمجال العام، مجردة قضية الاعتراف بالثقافات من كل معنىً حقيقي، مما يفقد هذه الأخيرة حيويتها بسبب عدم السماح لها بالدخول إلى المجال العام والظهور فيه.

إن المطلوب هو الحد من مشاركة الأنظمة والمؤسسات في صنع «العيش المشترك» لمصلحة القواعد والمؤسسات التي تسمح بأن نكون مختلفين. إن الدولة المستبدة هي التي تنبذ الأقليات الثقافية، في معظم الحالات، أو تقلّص ما أمكن الحيّز المُعد للنساء. لكن رفض التنوّع الثقافي يُمارَس أيضاً، كما تشهد حال فرنسا، في البلدان الديمقراطية.

يستند رفض الاختلافات الثقافية في فرنسا إلى جمهورَوية (républicanisme) منبثقة، هي نفسها، من جولات النضال التقدمي ضد الكنيسة الكاثوليكية، في الماضي، فقد ظلت فرنسا طيلة قرنين من الزمن، على الأقل، منقسمة إلى فريقين، أحدهما كاثوليكي (يستند، في الغالب، إلى قطاعات المجتمع التقليدية) والثاني علماني (يتغذى من فلسفة التنوير ويجتذب أنصاراً من الطبقات الوسطى، بنوع خاص، تلك المرتبطة بالدولة والمتمسكة بالدفاع عن الوجدان القومي). وقد تحولت هذه المواجهة الطويلة إلى السلام المسلح تدريجياً، وهذا بدوره قاد إلى التوافق على قانون 1905، الذي أقر فصل الدولة عن الكنائس، وقد تمت صياغته في مناخ من التسامح، حيث قابل وقفَ الحملات المضادة للدين ولرجال الإكليروس قبولُ الكنائس كلها بالجمهورية. لكن تفشي النزعة الإسلامية ولّد من جديد روح الصراع ضد الديانات، تغذيها تظاهرات صادرة عن

المدافعين عن العقلانية الحديثة. بيد أن الحجة الرئيسة للذين يلوّحون بعلم الجمهورية ضد مظاهر المعتقدات الدينية في المدرسة، ولاسيّما الحجاب الإسلامي، ليس المد الأصولي الذي يجعل جوانب مهمة من المناهج التعليمية موضع شك واتهام حقيقيين، ويقتضي التصدي له، فعلاً، بل إنهم ينادون بفصل الدائرة الخاصة عن الدائرة العامة، مؤكدين أن الدولة والمدينة كانتا ولاتزالان هما المؤسستين الوحيدتين القادرتين على تأسيس نظام اجتماعي لخدمة الحريات، في حين أن السلطة الدينية التي غالباً ما تقترن بمجموعات مصالح تقليدية، لا تحسن الدفاع أو، بالأحرى، لا تدافع أبداً عن حرية الجميع. هذا الموقف يتعذر الدفاع عنه، في الواقع، لأن المواطنية ـ وهي قيمة أساسية لا يجوز التفريط بها لقاء أي نموذج من المجتمعات، سواء أكان مجتمعاً طبقياً أو مجتمعاً دينياً متجانساً ـ تضعف إذا لم تتسع حتى تشمل الميدان الذي ينمو فيه أكبر جزء من التجربة الشخصية والجماعية.

بيد أن من واجبنا الإشارة مجدداً إلى خطورة المشاكل التي يطرحها هذا التمدد، فقد قاوم كثيرون من رجال السياسية في القرن التاسع عشر الاعتراف بالحقوق الاجتماعية خوفاً من مقاطعة شمولية الديمقراطية السياسية التي كان ينعتها البعض بالشكلية أو البورجوازية. وكما لفتُّ آنفاً، فغالباً ما بلغ الأمر بمن طالبوا بالديمقراطية الاجتماعية، من أجل الإقلاع عن الديمقراطية البورجوازية، حد إنشاء دكتاتورية الحزب الذي كان ينصب نفسه ممثلاً للبروليتاريا.

الدخول في عالم مابعد ـ الاجتماعي

بهذه المصطلحات نفسها تطرح مسألة تمدد الحقوق السياسية، وبالتالي المواطنية، لكي تشمل ميدان النزاعات الثقافية الواسع.

إن الإغلاق على الحياة الدينية ضمن الدائرة الخاصة يعني فرض

تصور مضاد للدين على مجمل الحياة العامة. وما يجدر فعله هو، بالعكس، إغناء الحياة العامة بتنوع الثقافات. ولكن كيف السبيل إلى ذلك في الوقت الذي يتعيّن فيه على المدرسة أن تعلّم ما يوحد ـ أي المعارف العقلانية، قبل كل شيء ـ بدلاً مما يميّز ويفرق ويختص بالذاتية؟ يجب استبعاد حل يبقى، مع ذلك، أكثر الحلول شيوعاً، ألا وهو أن: ثمة صلة مميزة، في كثير من البلدان، بين السلطة السياسية وإحدى اللغات أو الديانات أو العادات التي يكون لها موقع مهيمن في المجتمع. من الصعب، مثلاً، ألا نعترف بأهمية الكثلكة المميزة في إيطاليا.

يستحيل إيجاد حلول جديدة من دون الاعتراف بعدة ثقافات، سواء على صعيد الدين أو اللغة أو الملابس. إن تعددية الثقافات ضرورة في عالم تحكمه حركة متسارعة، وما من إجراء يستطيع أن يوقف حياة الترحل التي تترافق مع تعاظم سرعة التبادلات الدولية. لقد تم الجمع في المجتمع الصناعي بين الديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية السياسية السابق تكوينها عبر أفكار نظير فكرة النضال ضد التفاوت الاجتماعي. أما في بلداننا حيث دخل الانتاج والاستهلاك والاتصال بالنسبة نفسها في المجتمع الجماهيري، فقد بات تحقيق التعددية الثقافية أكثر صعوبة. ومن العبث الكلام على التسامح، خصوصاً، عندما توجد معتقدات وتصوّرات للعالم ينادي كل منها بالقيمة الشاملة. أما محاولات حركة الكنائس المسكونية فيمكنها، في أفضل الأحوال، أن تلطف التوترات، لا أن تضع لها حداً نهائياً.

إن الجواب الوحيد الواقعي يكمن في إنشاء صلة بين الثقافات المختلفة وما نسميه حداثة، مادامت هذه الأخيرة تتحدد بقيم شاملة.

لا يمكننا الاعتراف عملياً بحقوق ثقافية إلا إذا تم القبول بما

نعتبره نحن مبادئنا الأساسية، أي الإيمان بالتفكير العقلاني والاعتقاد الراسخ بوجود حقوق شخصية لا يحق لأي مجتمع، ولا لأي دولة، انتهاكها. إن مبدأ العلمنة، بإثباته استقلالية المجتمع السياسي عن مبادئ الديانات وممارساتها، يشكّل امتداداً للاعتراف بالحقوق الشخصية اعترافاً يشكل ركيزة الديمقراطية في المجتمع الحديث. وما المقصود بإثبات وجود هذه النواة المركزية للحداثة إلغاء الثقافات الأخرى، سواء أترسخت خارج مجتمعنا أم داخله، بل معرفة الشروط التي تخوّل مبادئ الحداثة الأساسية الانسجام مع تنوع الثقافات وأشكال تدخلها في الحياة الشخصية والجماعية. غالباً ما يكون أساس هذه المعتقدات دينياً بحتاً، لا يقبل أي جدل بالنسبة إلى المؤمنين، إلا أن لها أيضاً تعابير واقعية قابلة للتبدّل كلّياً، وقد كانت تلك حالها على الدوام.

ليس المقصود إنشاء مواجهة بين ثقافتين أو أكثر، بل تقدير إمكان الاعتراف بحرية ممارسة ديانة أو معتقد أو أيديولوجية في مجتمع يؤكد بشدة تصوره للحداثة. هذا التفكير ينطبق، بالتأكيد، على ترسيماتنا الخاصة للمعتقدات والممارسات التي لا تتوافق بالضرورة مع المبادئ التي يفترض بنا اعتناقها. ما أبعدنا عن الآراء الغامضة التي تكتفي بالتصريحات المنمّقة حول ضرورة التعرف بعضنا إلى بعض! أوَيجدر بنا «تفهم» رجم النساء الخائنات أو الزيجات المدبرة أو ختان الفتاة؟ حتماً، لا، بالرغم من اعتراض بعض المدافعين عن نسبوية ثقافية راديكالية.

ما نعنيه بتعددية طرق التحديث ـ وهي عبارة أفضل بكثير من عبارة التعددية الثقافية ـ هو الاعتراف بكثرة السبل التي تمكن شعباً ما من الدخول في الحداثة، ولكن دائماً من خلال المزج بين مبادئ شاملة وخبرات تاريخية شديدة التنوع. علينا ألا نطابق، في أي من

الأحوال، بين الحداثة ومبادئها العامة من جهة، وتجربتنا الخاصة ومؤسساتنا من جهة ثانية. علينا ألا ننظر إلى شعب يتقدم نحو الحداثة كما لو كان يتقدم نحونا حُكماً، فحتى لو كانت كل الطرق تؤدي إلى روما، فإن هذه المدينة تتكوّن من أحياء شديدة الاختلاف، ولا تُختصر بكونها عاصمة الإمبراطورية الرومانية القديمة أو مقراً للكرسي البابوي.

لقد كانت الدول العظمى تميل في الماضي ـ ومازالت حتى اليوم ـ إلى تقديم نفسها مثالاً ونموذجاً للعالم، فيما يفترض أن يساعدها نفوذها على إدراك خصوصيتها التي هي دائماً مزيج متشابك ومتقلّب من عناصر كثيرة إن يكن بعضها يتطابق مع فكرة الحداثة، فإن بعضها الآخر يذكّر بلحظات تاريخية أو نوازع ثابتة لا تمت إلى الحداثة بصلة مباشرة. ما من وضعية صافية ولا حالة مثالية، وكما إن وصول أعضاء جدد إلى الاتحاد الأوروبي يغيّر مضمون هذا الاتحاد وتوجّهاته من دون أن يَمس بمبادئ التكامل الأوروبي، كذلك يحتم وصول ملايين المغاربة إلى فرنسا، حتى وإن كانت أغلبيتهم تحمل الجنسية الفرنسية وتجعل من اللغة الفرنسية اليوم لغتها اليومية، تبدل أشكال الحداثة الملموسة في فرنسا. بتعبير آخر، لا نظنّنَ أن ليس هناك إلا طريقة تحديث واحدة قادرة على إيصال بلد ما إلى الحداثة، حتى إنه لا يوجد نموذج فرنسي أو ياباني أو أميركي واحد للحداثة. كل البلدان، بل كل الأفراد، يرتبطون بعلاقات معقدة مع الحداثة وحركات التحديث أو القوى المناهضة للتحديث، من دون أن يغيّر هذا الارتباط شيئاً من طبيعة الحداثة.

إذا كان يفترض الاعتراف بالحقوق الثقافية لكل واحد، فرداً كان أو جماعة، فذلك بقدر ما يجب حماية كل أشكال التحديث ومسالكه. ولكن على كلٍّ منا أن يصارع في ذاته ومجتمعه ما يناقض

مبادئ الحداثة العامة. يجب أن نكتشف لدى الأغراب أشكال تحديث جديدة، وبالتالي، وجود بعض عناصر الحداثة، لكن من واجبهم، هم أنفسهم أيضاً، أن يخضعوا تجربتهم التاريخية وممارساتهم الثقافية للنقد. وما المقصود بذلك إطلاقاً مجرد إقامة علاقة متبادلة مع الآخر، أي اعتراف الواحد بالآخر، بل الحكم على الذات والآخر من وجهة نظر حداثة إن يكن بعضهم أقرب إليها من آخرين، فإنها ليست حكراً على أحد، ولا تختلط بأي واقع تاريخي خاص.

ولما كانت الحداثة تتحدّد بمبادئ ذات مرمىً شمولي تتمثل في الفكر العقلاني وحقوق الفرد، وكان كل تحديث يُدخل فكرة خصوصية ما، أو حتى فرادة، إلى كل مجتمع في حالة تغيّر، ثم لما كان هذان المفهومان [أي الشمول والفرادة] لا يحتملان الدمج ولا الفصل، فقد استحال القول عن أحد المجتمعات إنه مجتمع شمولي صرف إلا انطلاقاً من فرادته التامة. لذا كان من الأجدى، بعد أن أسقطنا من حساباتنا الحلين المتطرفين، الليبرالي والطائفي، اللذين لا يشتمل أي منهما إلا على بعد واحد من بعدَي التحليل، أن نبيّن تكامل المفهومين على نحو أوضح وأدق.

ثمة استدلال يفرض نفسه: يجب الاعتراف بالآخر آخرَ مختلفاً، ولكن، شريطة أن يقبل هذا الآخر، مثلما أقبل أنا، المبادئ العامة التي تحدد الحداثة. بهذا الشرط يمكن الكلام على **الاعتراف** (reconnaissance) بالمعنى الذي استعمل به تشارلز تايلور هذه الكلمة في نص بات كلاسيكياً. هذا الاعتراف بالآخر مختلفاً، وأيضاً، ملتزماً مبادئ الحداثة العامة يمكن أن يتخذ أشكالاً شديدة التنوع، كأن يسمح بالتواصل بين ثقافات قريبة، أو أن يشجب، بالعكس، عجرفة أشد الحضارات سطوة، تلك التي تأبى الاعتراف بما هو مختلف عنها.

من الممكن أن يعترف مجتمع بآخر، حتى وإن كان هذا المجتمع الآخر يرى فيه مسيطراً ومستعمِراً. بيد أن الاختلافات الأهم هي تلك القائمة بين مجتمعات تعطي الأولوية لتوجهاتها الخاصة وأهدافها الذاتية أو تلك التي، بالعكس، تقدم على هذه الاعتبارات إثبات حقوق الفرد. يستحيل الاختيار بين هذين الموقفين، لأن كليهما مهدد بالسقوط في الأحادية في حال نسيا أحد وجوه وجودهما. هنا يمكن الكلام، مرة أخرى، على ضرورة الازدواج الذي يطبع فكر المدافعين عن شمول الحقوق الفردية، وفي الآن ذاته، عن فرادة الطريق التي يقرر أحد المجتمعات سلوكها، فهم، وإن لم يكونوا راضين عن أي من الموقفين، يعلمون أن أهون الشرّين هو الجمع بينهما وتنظيم تكاملهما.

وكلما اتسعت العولمة والتبادلات الدولية، والهجرات، بنوع خاص، غدا التوفيق ممكناً بل ضروريّاً بين الاعتراف بالآخر والتمسك بالعقلانية وإثبات الحقوق الفردية.

إن تلاقي الثقافات وامتزاجها لا يتمان عادةً على قدم المساواة. ولنا من هاييتي أسطع دليل على ذلك: فقد اعتبر الخلاسيون فيها أنفسهم أرفع من السود، واستولى دوفالييه (Duvalier) على الحكم باسمهم مستنداً صراحة إلى علاقات التفاوت والسيطرة القائمة بين الفئات التي يجري تحديدها بلون بشرتها. إن ثأر ذوي البشرة السوداء هو حالة شائعة، إما نتيجة انفتاح هؤلاء على المجال العام أو ـ ما هو أكثر تواتراً ـ نتيجة قلبهم الحكم بعد أن كانوا في ظل الحالة الاستعمارية خاضعين للسيطرة المطلقة. من الممكن، أخيراً، أن يكون هذا الثأر دينياً، كما يؤكد تطوّر **الفِرَق** السريع التي غالباً ما نسميها بروتستانتية ـ مستبعدين هنا تسمية «**بدعة**» (secte) التي تستعملها الكنائس التقليدية للدلالة على تفوقها. هذه الفِرق تشهد

على أن من فشلت محاولاتهم في الارتقاء الاجتماعي أو عانوا السقوط، استردوا أصولهم الثقافية القديمة مثبتين، في الوقت نفسه، تفوّقهم المعنوي. في كل الحالات، التي لا يسعنا إلا الإشارة هنا إلى تنوعها بإيجاز، لا يصح الكلام على دفاع عن الحقوق الثقافية أو تدمير لهذه الحقوق، فالمطالبة بالحقوق لا تعني أبداً العودة إلى الهوية. وأكرّر أن الكلام على حقوق ثقافية لا يصح إلا إذا كان هناك تصرفات ثقافية واجتماعية يقتضي الاعتراف بها باسم المبادئ الشمولية، أي باسم حق كل فرد في ممارسة ثقافته ولغته وديانته، وعاداته الغذائية، وصلات القربى الخاصة به... إلخ. إن النزاع يغدو حتمياً، فقط، لحظة يولد التصدي لثقافة مركزية توصف بالشمول من قِبَل ثقافات ذات طابع أقلي ـ (أو مرتبطة بوضع دوني) ـ يدينها أولئك الذين يتماهَون بالشمولية.

لنأخذ مثل تركيا الذي سبق وروده في هذا الكتاب، ولاسيما انطلاقاً من أعمال نيلوفر غول (Nilüfer Gole). لقد أظهرت تركيا على أفضل وجه الإرادة السياسية والقومية للقادة الطامحين إلى تأسيس نمط مجتمعي جديد بعيد عن إيران مابعد الخميني بُعدَه عن البلدان التي تم إخضاعها للسيطرة السوفياتية أو تلك التي، كبورتو ريكو، كانت تجري نحو التأمْرك بسرعة متزايدة. هنا، تحديداً، يبلغ موضوع الحقوق الثقافية أعلى مستوياته لأن المطلوب لم يكن إزالة الحدود لصالح التهجين بل التنسيق بين العناصر القومية و عناصر أخرى وافدة من أكثر البلدان غنىً، لكنها تهدد باكتساح كل شيء ما لم نواجهها بالحذر. إن الدفاع عن الحقوق الثقافية يبدو هنا تجلّياً مباشراً لعمل الذات الفاعلة.

مثل آخر يختلف عن سابقه كل الاختلاف، يستحق أن نوليه اهتماماً خاصاً: إنه مثل حركة الزاباتية (zapatiste) التي شرعت تنمو

في تشياباس، إحدى مناطق المكسيك، منذ أول كانون الثاني/ يناير عام 1994. لطالما أسيء تأويل هذه الحركة، خصوصاً من قِبل المعجَبين الأوروبيين بها. نذكر كيف قادت حركة حروب العصابات، التي طغت على الحياة السياسية في أميركا اللاتينية الشبيبة المدينية، المنشّأة على فكرة **الفوكو** (Foco)، أي على فكرة الطليعة الثورية، إلى مساندة النضالات الفلاحية من دون أن يكون هدفها الرئيس الاعتراف بالهنود، بل إسقاط نظام الهيمنة المدعوم من الولايات المتحدة الأميركية والسلطات المالية الدولية. إن فشل حروب العصابات الشامل مردّه إلى عدم أخذ الأوضاع المحلية بالحسبان، وقد اتخذ هذا الإغفال شكلاً متطرفاً في حملة تشي غيفارا (Che Guevara) على بوليفيا، حيث إن تشي، بعد ما رفض كل الاتصالات مع الأحزاب والنقابات في بوليفيا، دخل إلى منطقة زراعية تتكلم اللغة الغوارانية (Guarani) سبق لها أن عرفت إصلاحاً زراعياً. أما ماركوس (Marcos) الذي كان يدرك أسباب هذا الفشل، فقد أراد أن يربط الدفاع عن جماعات المايا سيلفا لاكاندونا (Selva Lacandona) ببرنامج يهدف إلى السير بالمكسيك نحو الديمقراطية، في الوقت الذي كان يخطط لخلق حركة كبرى اجتماعية وسياسية، وقد جاءت الاتفاقات المعقودة بين المعسكرين تراعي طرائق جمع معقدة بين القانون المكسيكي وقانون جماعات السكان الأصليين. وإذا كان يُنتظر أن يكون الزحف إلى مكسيكو نقطة انطلاق لعمل عظيم، فإن فشل هذه المحاولة لا ينتقص من أهميتها التي تكمن في محاولة الجمع بين الدفاع عن الجماعات وإحداث تغيير سياسي في الدولة القومية.

الحقوق الجنسية

لقد رأينا اتساع المطالبات من أجل الاعتراف بأشكال الجنسانية المختلفة للرجال والنساء، لا، بل تخطيها هذا التمييز، أيضاً،

فالاعتراف بالمثلية، الذي لم يدرك بعد غايته، يطول الرجال والنساء، معاً، لأن المراد به فصل الحياة الجنسية والعاطفية عن الإنجاب وتأسيس العائلة، فهل يمكن الكلام على إنشاء فئة ثقافية يُصار إلى الاعتراف بها في النهاية؟ لا أعتقد ذلك، لجملة أسباب.

أولاً، لأن التجانس معدوم بين المثليين والمتغايرين جنسياً، على السواء، ولاسيما وأن قسماً من التصرفات المثلية يفرض نفسه كاعتراض على المحظورات وانتهاك لها. وبقدر ما تسقط الممنوعات تزداد أهمية السعي إلى إقامة علاقات دائمة وتتعزز المطالبة بحق الزواج والوالدية.

لا داعي، في ما خص هذه النقطة الأخيرة، إلى إيلاء الاختلافات بين النساء والرجال كبير أهمية: ما يهم في موضوع النسَب هو صلة الدم التي تربط بين الأجيال. إنه موضوع رئيس، لكن ليس إلى حد إثارة نقاش حاد اليوم، لأننا اخترنا موقفاً مؤيداً للغاية من موضوع التبنّي ـ عندما لا تفسده العمولات المالية. إن نجاح التبني التام والأهمية المتزايدة لإعادة لأم صدع العائلات والتقدم الذي حققه الإخصاب الاصطناعي، كلها تسهم في فصل روابط الدم عن روابط البنوّة.

لماذا يُحرم المثليون وحدهم من البنوّة؟ لماذا يُمنعون من الزواج؟

هذه المسائل تغدو أكثر دقة عندما ننظر لا في تنوع أنماط العلاقات المستديمة، بل في العلاقات العابرة أو القصيرة المدى التي تيسرها وسائل منع الحمل (لاسيّما الذكورية منها)، وأكثر من ذلك، في العلاقات المجردة من كل تخطيط لحياة مشتركة. لا أحد ينكر ضآلة حظوظ هذه التصرفات في تعزيز الذات الفاعلة! ولكن، لا

ينبغي أن يُحكم عليها هكذا، فإذا وافقنا على الفكرة القائلة إن الذات الفاعلة تتكوّن انطلاقاً من التجربة الجنسية من خلال العلاقة مع الآخر ثم من خلال العلاقة مع الذات، فقد وجب قبولنا بوجود علاقات جنسية متعددة يكون أحد أدوارها الأساسية إثبات استقلالية النشاط الجنسي. وإذا كان هذا الاستدلال لا يقنع الجميع فدعونا نعقد العزم كلنا كي نحارب، بالدرجة الأولى، كل تصور رجعي للحياة الجنسية، كما لاتزال سائدة في العديد من العائلات والمدارس، ولاسيّما الدينية منها.

إن الهيمنة والتحرر هما كلمتان تشتركان في النظرة العامة نفسها إلى الجنسانية، أعني نظرة الضحية، وبالتالي، برفض أخذ الفاعل في الاعتبار. إضافة إلى ذلك، إن موضوع التحرر سرعان ما يغرق في الغموض لأنه يشير إلى نقطة انطلاق هي الهيمنة التي يجب التحرر منها، وليس إلى أي نقطة وصول، لأن الحرية الجنسية قد تبيح انتهاك المعايير الاجتماعية والأخلاقية كما قد تسهل إبطال محظور يؤسس لأخلاقية قمعية. يجب ألا نجعل القيود المختلفة أو أشكال التحرر التي توجه الجنسانية في صلب تحليلنا، بل أن نحذو حذو النسَويات الراديكاليات في شجبهن إخضاع كل أشكال الجنسانية لنموذج أوحد محكوم بالرجل هو نموذج العلاقة المتغايرة جنسياً. عندما لا نعود نحكم على التصرفات الجنسية انطلاقاً من تصوّر معيّن للعائلة، ندرك أن لا حدود لتنوعها إلا عدم احترام كرامة الإنسان. وأنا لا أجهل المخاطر التي ينطوي عليها أي حكم في هذا المجال.

لنحصر كلامنا، إذاً، في الأقليّات الجنسية المختلفة والنضالات التي تقودها ضد صور «الأخلاقية» التي تغلق عليها بالتهميش وتحلّها في منزلة دنيا. وإذا لم يكن من الممكن الكلام على ثقافة جديدة للمثليين والمثليات، فمن المؤكد أننا نواجه حركة تحرير تهدف إلى

إلغاء كل أنواع الحظر والتمييز؛ تحرير يُحتمل أيضاً أن يقود المثليين والمثليات إلى التخلي عن كل ممارسات الانتهاك والتحدي والمظاهر الاحتفالية، وقد أحاطهم بهالة سحرية جاعلاً من «الدراك كوينز»(*) (drag queens)، أحد أبرز إنجازات ثقافة الاستفزاز.

يمكن القول إن أقصى حدود المطالبة بالحقوق الثقافية في موضوع التصرّفات الجنسية هو طلب الاعتراف بالازدواجية الجنسية (bisexualité)، بل وبالرؤية المثلية (queer)، أي اللامبالاة بطبيعة الشريك الجنسي، لأن مثل هذا الطلب يحاول فصل الجنسانية فصلاً تاماً عن دور العائلة، وعن تحديد مؤسساتي للأجناس. ولكم نودّ أن تكون كل حركات الدفاع عن حقوق الأقليات الثقافية بمثل وضوح تلك التي أطلقها بنجاح المثليون والمثليات، ويطلقها الآن عبر - الجنسيون (transsexuels) والمتخنّثون (travestis) الذين تم تجاهل أهميتهم مدة طويلة.

ثم كيف لا يسخطنا، في مجالات أخرى، ذلك الازدراء الذي يكابده المعوّقون؟ من لا تسوءه الصعوبات المستعصية التي غالباً ما يواجهها هؤلاء في بعض البلدان، صعوبات تحول دون وصولهم إلى محطات المترو وحضورهم الدروس في الجامعة أو، ببساطة، دون تنقلهم في الشوارع؟ إن النجاح الذي أحرزه الصم، أولئك الذين ابتكر الأب دو ليبيه(**) (Abbé de l'Épée) لغتهم، وإن يكن أتباعها قد لاقوا قبولاً أفضل بكثير في الولايات المتحدة الأميركية، ولاسيّما في محيط معهد غاللوديه (collège Gallodet)، قد شمل أخيراً كل

(*) رجال يرتدون أزياء النساء ويتبرّجون مثلهنّ ويقلدون المشاهير منهنّ بهدف تسلية الجمهور.

(**) شارل ميشال دو ليبيه (1712 - 1789).

البلدان، ومن جملتها فرنسا، حتى إن بعضها بات يولي الآن أهمية أكبر للغة الإشارة في برامجه التلفزيونية. إن الدفاع عن حقوق كل فئة من فئات المعوّقين يجب أن يقابل في مجتمعنا باهتمام يوازي اهتمامنا بالدفاع عن طوارئ العمل وضحايا الأمراض المهنية في المجتمعات الصناعية.

حدود التهجين

لقد ازداد الاعتراف بالحقوق الثقافية صعوبة مع ازدياد التنوع الثقافي واصطدام التسامح بعقبات يعسر يوماً بعد يوم تذليلها، مما يفسر الإغراء الذي يمارسه التهجين، وهو أيسر الحلول حين تضعف السلطة المركزية.

لذا تحاشى خليط المجموعات الإثنية في كثير من البلدان، وفي مقدمها البرازيل، خلق حدود ثقافية كتلك التي نجدها في الولايات المتحدة الأميركية وسواها من البلدان. بيد أن من الممكن أن تذهب التبادلات الثقافية أبعد من ذلك فتجمع، مثلاً، بين استيعاب عناصر دينية كاثوليكية المنشأ في طقوس السكان الأصليين وتغلغل عناصر أهلية المنشأ في الثقافة الإسبانية المسيحية. لقد درس روجيه باستيد (Roger Bastide) هذه الاقتباسات الثقافية المتبادلة، وتلاه في ذلك مؤخّراً كلّ من سيرج غروزنسكي (Serge Gruzinski) وكارمن برنان (Carmen Bernand).

إن تسرب الثقافة الجماهيرية الأميركية إلى كل البلدان، في العالم المعاصر، هو من العمق بحيث يمكن أن يُحدث تهجينات ثقافية تلقائية. أوَليست تلك حالة البيتزا التي نسينا منشأها؟ وإنه لأسهل، أيضاً، أن نلاحظ التهجين بين الشعوب التي لفت كثير من الكتاب والمفكرين، أمثال إدوارد غليسّان (Edouard Glissant) في

جزر الأنتيل (Antilles) إلى غنى الثقافة الخلاسية فيها وقدرتها على الإفادة من لقاء تقليدَين، على أفضل وجه.

ثمة شكل متطرف من أشكال التهجين هو «ثقافة الحدود». هذا المفهوم تقدم به بعض الباحثين المكسيكيين اعتقاداً منهم بأن المكسيكيين الذين يستقر عدد كبير منهم، رسمياً أو في الخفاء، بين حدود البلاد ومدنها الكبرى، لا يسيرون نحو التأمرك، حتى وإن كانوا يزدادون تمايزاً عن مكسيكيي منطقتهم الأصلية، بل يكوّنون «حضارة الحدود» التي أصبحت ظاهرياً ثابتة، ولن تكون مرحلة من مراحل التدامج الاجتماعي الذي أدى، على توالي الأجيال، إلى ذوبان التشيكانوس[*] (Chicanos) في الشعب الأميركي تدريجياً.

إن الأمثلة على ذلك كثيرة، وليس من الخطأ القول إننا كلنا مُهجّنون بنسبة ما، لأن الثقافة الجماهيرية الأميركية تختلط أكثر فأكثر مع أنواع الحياة المحلية أو القومية. لكن فوائد التهجين لا تعفي من ضرورة الدفاع عن الحقوق الثقافية، إذ إن الخلل غالباً ما يكون كبيراً جداً بين معتقدات الأكثرية ومعتقدات الأقليات الاجتماعية والجنسية والإثنية والقومية والدينية. إن المجتمعات والعبادات ترسم دائماً حدوداً تفرض محظورات ومرفوضات، خصوصاً، عندما تتحدد الثقافة الأكثرية بمقاطعة التقليد جهاراً. إن تصادم الثقافات، شأن تصادم الطبقات الاجتماعية، لا يُحَل أبداً باختلاط الخصوم النهائي.

في ما خص الحجاب

إن الحقوق الثقافية تدخل في باب حقوق الاختلاف أكثر منها في باب حقوق المساواة في المعاملة. ولكن إذا أردنا أن نتجنّب تطوّر المطالبة بالاختلاف نحو الطائفية والتعصب، يجب ألا تتنافى

(*) التشيكانوس، اسم يطلق على المكسيكيين القاطنين في الولايات المتحدة الأميركية.

الحركات التي تطالب بهذه الحقوق مع ممارسات الاختلاف وأيديولوجياته. هذا هو الشرط الأول لتحقيق التكامل بين حقوق الأقليات والنظام الديمقراطي. وبالعكس، فإن دستوراً يتجاهل الاختلافات الإثنية ـ كما كانت عليه الحال في الولايات المتحدة الأميركية وفرنسا ـ يشكل عائقاً أمام الاحتجاج على الانحرافات الطائفية، ولاسيّما وأن تفاوت الفرص الملاحظ بين المجموعات الإثنية المختلفة، في المدرسة كما في العمل، يدل على أن بعض هذه المجموعات تُعتبَر دون الأخرى وتُعامل على هذا الأساس.

في حالة فرنسا، يشير عدد وافر من المعطيات إلى أن المدرسة الرسمية نفسها تعمل كشبكة انتقاء على حساب أولاد المهاجرين الوافدين، ولاسيّما المغاربة الذين لا يبلغ قطاعات الدراسات العليا إلا نسبة صغيرة منهم. ومع أن هناك ثلاثة أنماط من الثانويات المتراتبة بوضوح، (العامة، الفنية والمهنية)، فغالباً ما يحصل أن تتألّف صفوف الثانويات المهنية من أولاد المهاجرين الوافدين، بصورة شبه كاملة. لقد حلت مكان العنصرية المعهودة، تلك التي ترى في المستعمَرين كائنات دنيا لا تحتاج إلا إلى تنشئة بدائية، في مجتمعاتنا الأكثر حِراكاً آليات انتقاء يسهل كشفها وإن تكن غير رسمية. هكذا استطاع النسَويون أن يثبتوا أن نسبة النساء، حتى في غياب إجراءات الانتقاء، تنخفض بنسبة التدرّج في الهرمية المهنية.

لقد أطلقت الحملات ضد انعدام تكافؤ الفرص باسم الليبرالية الكلاسيكية. لكن هذه الحملات، كما هو معلوم، كان مصيرها الفشل لأنها لا تؤثر في أسباب هذا التفاوت. هنا تُطرح مشكلة **التمييز الإيجابي**(*) (affirmative action) الشائكة: إن مبدأ هذا التمييز

(*) العمل الإيجابي من أجل زيادة تمثيل النساء والأقليات في مجالات العمالة والتعليم وقطاع الأعمال.

لا يقبل النزاع إذ هو من طبيعة مبدأ الضريبة التصاعدية على الدخل نفسها، تلك التي حققت نتائج بارزة في المؤسسات الكبرى وتُعتبر أكثر أسلحتنا مضاء للحد من التفاوت المذكور، إلا أنها قليلة الفاعلية بالإجمال. صحيح أن إلغاء الإجراءات المذكورة في الولايات المتحدة الأميركية، وتحديداً، في الجامعات الكبرى التي سبق أن اعتمدت هذه السياسة لمصلحة جماعات إثنية خاصة، أدى إلى تغييب الطلاب الأفارقة ـ الأميركيين من مستويات الدراسات العليا، بعد أن تمكنوا من الدخول إليها. لكن الصحيح أيضاً أن إدخال بعض الأفراد إلى هذا المستوى لا يقلل، في العمق، من التفاوت الذي يذهب ضحاياه الأفارقة ـ الأميركيون. إن الدفاع عن هذه السياسة يوجب اللجوء إلى نمط برهنة آخر يسهل انتظامه في إطار وجهة النظر الإجمالية التي أعرضها في هذا الكتاب.

إن التمييز الإيجابي قلما يبدل في طبيعة الأوضاع القائمة، لكنه يسترعي انتباه الجمهور إلى التفاوتات، كما دلت السجالات الحادة في الولايات المتحدة الأميركية، والتي تدور اليوم في فرنسا، حيث قرر معهد الدراسات السياسية في باريس (Institut d'études politiques de Paris) ـ وهو مؤسسة نخبوية محمية بمباراة دخول ـ أن يختار مباشرة عدداً من الطلاب القادمين من ثانويات قائمة في مناطق محرومة. وما يجعل هذه الحالة أكثر إثارة للاهتمام هو قيام مدير كلية العلوم السياسية برفع رسوم تسجيل الطلاب من أجل أن يتم استقبال الطلاب مجاناً، الذين يفترض أن يدخلوا من باب هذا الإجراء الجديد. لقد أظهرت الدراسات الكبرى، ولاسيّما دراسة رونالد دووركين (Ronald Dworkin)، وقرارات المحكمة العليا، بشكل فاضح، عيوب ديمقراطية تسمح بتغذية التفاوت القائم تحت شعار المساواة في الحقوق. لكن هذا الوعي لم يصبح فاعلاً إلا عندما نظم ضحايا التفاوت أنفسهم استعداداً لإطلاق احتجاجهم.

لنعد الآن إلى فرنسا، وإلى مسألة «الحجاب». يجد أنصار العلمانية أنفسهم أمام نسقين من الخطاب: فمن جهة، تطالب الفتيات «المحجبات» بحق إظهار إيمانهن داخل حرَم المدرسة الرسمية التي آلت على نفسها أن تبقى متحررة من كل إثبات للمعتقدات، ولاسيّما الدينية منها، وقد انبرى المدافعون عنهن يبيّنون أن العلمانية ليست حيادية، بل تقوم، بالعكس، على فصل الحياة العامة عن الحياة الخاصة، وهو أمر غير ثابت، كما ذكرت. ومن جهة أخرى، يصدر قسم من الحركات الإسلامية، تلك التي نسميها أصولية، عن رفض تام لإعطاء من لا ينتمون إلى طائفتهم حقوقهم الثقافية. لقد كان النقاش يقوم على المواجهة بين تصورَين نقيضَين للحقوق الثقافية. إن أهمية الجدل الدائر حول هذه المسائل وتعقده، خصوصاً، بعد ما بدأنا نشهد، في الآونة الأخيرة، ظهوراً للفتيات المحجبات في الثانويات والمعاهد الرسمية، يُبرّران تقديم تحليل يقبض على مجمل الظرف التاريخي الذي استدعى هذه المعارك وما أثارته من سجالات.

لقد ظلت الهجرة إلى فرنسا، كما إلى بلدان أخرى من أوروبا الغربية، تستند فترة طويلة من الزمن إلى تنوّع الحاجات إلى اليد العاملة. وقد جرت ترجمتها عبر عملية تدامج تقوم على الاستخدام وتعلم محدود للغة القومية. بيد أنه تدامج حافظ على مرّ أجيال عديدة على عادات وأشكال تنظيم عائلية واجتماعية متحدرة من بلاد المنشأ. لم يصعب على الشعوب المجاورة يومذاك القبول بالعمال الأجانب الذين اضطلعوا بكثير من المهمات الشاقة مع بقائهم خارج الحياة السياسية، لكن الوضع تبدل في نهاية النموّ، نتيجة تسارع التغيّرات الثقافية، أيضاً، في صفوف شعب البلد المُضيف. لقد كانت هذه التغيّرات ذات طابع ثقافي أكثر منه اجتماعياً: يشهد على ذلك تكوّن العصابات الشبابية العاطلة عن العمل، والتي تضم أفراداً من

منابت شتى، في ضواحي المدن الفرنسية. كيف أمكن، في ظل وضع على هذه الدرجة من الالتباس، أن تتكوّن بل تستمر، من جهة، عنصرية مناهضة للعرب، وأن ينشأ، من جهة أخرى، وعي لهوية طائفية ودينية هو من القوة بحيث باتت لفظة «مسلمين» تشير، في اللغة المتداولة، لا إلى كل المتحدرين من بلد عربي وحسب، بل إلى المتحدرين من تركيا وأفريقيا الشمالية وسواهما من البلدان، أيضاً، علماً بأنهم ليسوا كلهم مسلمين ناشطين؟

لقد شعر الشعب الفرنسي الأصلي بتبدل الوضع هذا، بقوة، من خلال صعود الوظائف غير الثابتة، بنوع خاص، فكل من أحس بالتهديد نسب أسباب خوفه إلى الغريب، إلى ذاك الذي قدم من خارج ومازال وضعه، بالتالي، أدنى من وضعه، مما بات يهدد بتغييب «البيض الصغار» (petits blancs) في الهامشية، في الوقت الذي كانوا يأملون فيه لأولادهم حراكاً اجتماعياً متصاعداً. لقد حولت الأصولية الإسلامية، ولاسيّما الحرب بين إسرائيل وفلسطين، شعور النبذ الاجتماعي الذي كان يطول العمال المتحدرين من أصل عربي وتركي، أو من جنسيات أخرى، إلى شعور إثني وديني ضاعف ردود فعل الرفض في صفوف الشعب الفرنسي الأكثر عراقة. أما على المدى الأطول، فقد تعزز رد الفعل هذا نتيجة سياق يهدف إلى عزل الفئات الأشد فقراً والأكثر هشاشة، فيما خرجت الفئات الأخرى من عالم المساكن الشعبية(*) (HLM) إلى مساكن تتناسب مع وضع اجتماعي أفضل.

وهكذا، بعد ما ظل اختلاط الفقراء متنوعي المنابت هو القاعدة ردحاً طويلاً من الزمن، تكوّنت غيتوات، لاسيما في ضواحي المدن

(*) مختصر: habitation à loyer modéré.

الكبرى. وفي الوقت الذي كانت فيه فرنسا، وتحديداً، أولئك المؤثرون على رأيها العام، تدافع عن التنشئة الجمهورية ضد خطر الطائفية الذي يهدد المواطنية الجمهورية، كانت هذه الطائفية تتغلغل بين الفئات الشعبية إلى حد أن تلامذة الثانويات الرسمية غالباً ما كانوا يعرّفون أنفسهم بديانتهم أو بديانة مجموعتهم الأصلية بدلاً من أن يحددوا أنفسهم بوضعهم الاجتماعي أو انتمائهم السياسي أو ميولهم الرياضية.

لقد اشتدت العدائية بين العرب واليهود، خصوصاً بين الراديكاليين من الطرفين، بحيث حصلت عدة هجمات على معابد اليهود ونمت عداوة جديدة للسامية مبعثها من عداء مطلق للصهيونية. وبقدر ما راح ينشط النبذ وتتكاثر الغيتوات، كانت ردود الدفاع الطائفي تجد مرجعيتها في الانتماء الديني. لقد كان أول ظهور للتلميذات المحجبات في مدينة كراي (Creil)، عام 1989، ثم تفاقمت النزاعات، بالرغم من اقتراحات مجلس شورى الدولة إجراء المفاوضات في كل مؤسسة تعليمية على حدة، وسرعان ما قام متشددون دينيون بتوجيه إصبع الاتهام إلى المناهج التعليمية بحجة أنها تتناقض مع القرآن، وأحياناً، إلى تنظيم المستشفيات المتهمة بعدم تأمين الفصل المطلوب بين الرجال والنساء في ما خص العلاجات والإسعافات.

وفيما كان البرلمان يدعو إلى انعقاد لجنة برلمانية ورئيس الجمهورية يؤلف لجنة ستازي (Stasi)، التي تحمل اسم رئيسها، من أجل النظر في ضرورة وضع قانون يمنع إشارات الانتماء الديني المسماة علنية، كان الرأي العام الفرنسي ينخرط في سجال حماسي تختلط فيه مسألتان متمايزتان، في الحقيقة، هما: احترام الحقوق الثقافية للنساء المحجبات، والدفاع عن الروح المسماة جمهورية، بل

قبل كل شيء عن المواطنيّة ضد الطائفيات، ولاسيّما الإسلامية منها. وقد انعكست ثنائية القضايا هذه فصلاً واضحاً بين فئتين من النساء المحجبات هما: النساء اللواتي يسعين إلى التوفيق بين الدراسات العصرية وانتمائهن الديني، وأولئك اللواتي، إما بملء إرادتهن وإما استسلاماً منهن إلى ضغوط معيّنة، يلعبن ورقة الهجمات الأصولية الإسلامية ضد «العلمانية» الفرنسية.

هل التهديد الإسلامي حقيقي؟ لقد سُجل رفض بعض الشابات المحجبات لحضور دروس البيولوجيا أو التاريخ، وأيضاً، موقف لبعض المسلمين الذين يرفضون أن يمس أحد الممرضين في المستشفى زوجاتهم، لكننا نجهل وتيرة هذه الأحداث. لئن يكن من غير الواقعي نفي وجود موجة أصولية في الوضع العالمي الراهن، فذلك لا يمنع من الاعتراف بأن الخوف العالمي من إرهاب إسلامي يولي بعض الأحداث المحلية أهمية مبالغاً فيها، وأن وعي هذا الخطر قد بلغ، في الحالة الفرنسية، من الانتشار والحدة ما يكفي لجعل الرأي العام، في النهاية، يؤيّد بكثافة قانوناً يُقيّد أو يمنع الشارات الدينية في المدارس.

على أن الاعتراف بالخطر يجب ألا يُنسينا أن هناك شابات مسلمات يبغين المشاركة في الحياة الاجتماعية المعاصرة بأي ثمن، مما يفرض مرورهن بالمدرسة. معظم هؤلاء يتخلّين طوعاً عن كل شارة تدل على انتمائهن إلى ثقافة غير غربية ويلبسن ويعشن على الطريقة الغربية. إلا أن عدداً منهن يتطلع، بالعكس، منذ العام 1989، إلى أن يكون حراً، في المدرسة كما في أي مكان آخر، في رفع شارات علنية تدل على انتمائهن الديني. وقد أظهرت دراسة أجراها في بداية هذا التحرّك كل من ف. غسبار (F. Gaspard) وف. خوسروجافار (F. Khosrokhavar)، أن هؤلاء التلميذات المحجبات

هن، في غالبيتهن، متعصرنات يرغبن في متابعة دروسهن ويُعطين هذه الدروس توجهاً علمياً. وثمة، أيضاً، دراسات موازية قادت إلى نتائج مماثلة، في ما يتعلق بحالة تركيا، حيث تبيّن أن التلميذات المحجبات لا يتميّزن عن الأخريات في مشروعهن المستقبلي، حتى عندما تمارَس عليهن ضغوط سلبية، مما يؤكد أن تأثير البيئة العائلية والمحلية والدينية في قسم من التلميذات الشابات قد تعاظم نتيجة اشتداد النبذ وعزل الغيتوات المتزايد. على أن فئة المحجبات العصريات، اللواتي يرغبن في التوفيق بين ثقافتهن الأصلية وبيئتهن الاجتماعية الحاضرة والمقبلة لم تختف بالتأكيد. وقد تمنى تقرير لجنة ستازي أن يُصار إلى الاعتراف بالاختلافات العميقة القائمة بين فئات التلميذات المحجبات المختلفة.

لقد ظهر شكل جديد من أشكال المعارضة للأصوليات الدينية، ولاسيّما الإسلامية منها، وكان حليفاً أو خصماً لهذه النزعة العلمانية، بحسب الظروف. لقد انبثق من الحركات النسوية، وهو أمر منطقي، لأن الديانات، ولاسيّما التوحيدية منها، جعلت النساء أسرى تبعيتهن للرجال وأقصتهن عن الحياة العامة، بعنف، أكثر الأحيان. من هنا مهاجمة النسَويين، بالإجمال، إسلاماً يأخذون عليه حصر النساء في دونية وتبعية يشكل التشادور رمزها الأبرز، مما يهدد، طبعاً، بعرقلة كل تطوّر.

ولا يُستفاد من هذه المعارك الدائرة بين معسكرين ينقسم كل منهما بدوره إلى فريقين بفعل معارضة داخلية بالغة الأهمية أن الماضي يقاوم المستقبل أو أن التقاليد تقاوم العقل، بل إن ما يغذي صدام الثقافات هو كون الثقافة الغربية، على جاذبيتها، لا تنفصل في نظر قسم كبير من سكان العالم عن سيطرة عسكرية واقتصادية

وسياسية لم تتناقص، وإنما غيّرت شكلها فقط، منذ أولى الحملات الاستعمارية الحديثة حتى العولمة الراهنة، التي تسفر يوماً بعد يوم عن كونها في خدمة الإمبراطورية الأميركية.

لكن هنالك تفسيراً آخر نقيضاً لسابقه، يقود إلى نتائج أشد خطورة، باعتباره أن ما يبطل التواصل، في الواقع، هو النسبوية الثقافية بسبب قضائها على كل مرجعية شمولية. ولو طُبقت هذه الفكرة لكانت أشد البلدان فقراً أكثرها افتقاداً إلى الإمكانات الكفيلة بأن تقودها إلى التحرير.

من المفيد أن نكتشف، من خلال دراستنا حالة تاريخية خاصة، الطبيعة العامة للحل الذي يسمح بتواصل الثقافات، مبتعداً عن التعددية الثقافية المفرطة ابتعاده عن الإمبريالية الثقافية. إذا رفض المجتمع الفرنسي، الذي يشعر أنه مهدد عسكرياً وثقافياً، كل ما يأتي من الخارج، أي إذا جعل الشمولية حكراً عليه وحده وماهى بينها وبين واقعه الخاص، فسوف يضطر أكثر فأكثر إلى الدخول في حرب دينية كتلك التي تشنها الآن الولايات المتحدة الأميركية، في عهد جورج بوش. وبالعكس، إذا مال هذا المجتمع إلى جهة النسبوية الثقافية ـ وهو افتراض دون سابقه احتمالاً بكثير ـ فقد يعرّض وحدته الاجتماعية والسياسية للخطر. إن الهدف الذي يفرض نفسه على الجميع هو الاعتراف ـ وحمل الجميع على الاعتراف ـ بنواة من المبادئ الشاملة التي تشكل الحداثة، وأيضاً، بتعدد صيغ التحديث التاريخية، من أجل الملاءمة بين مبادئ الحداثة الشاملة وأكبر عدد ممكن من الصيغ المذكورة.

هذان الفصل والتكامل بين **الحداثة** وأشكال **التحديث** لا يقودان، فقط، إلى فهم الثقافات المختلفة واحترامها شريطة أن تعترف بمبادئ عامة، كممارسة التفكير العقلاني واحترام الحقوق الفردية التي يستحيل تواصل الثقافات من دونها، بل يفترض أن

يقودانا إلى ما هو أبعد، إلى انقلاب في طرق مقاربة هذه المسائل. لم يعد المطلوب فهم ما يسمح للثقافات بالتواصل وحسب، بل معرفة ما إذا كان يمكن أن يتحول وعي الاختلافات بين الثقافات إلى عملية تقييم يجريها الفاعل لتصرفاته الخاصة، وهو تبدل جذري في وجهات النظر، فالمسألة لم تعد مسألة تحقق من تلاؤم حضارتين أو أكثر، وإنما مراقبة طريقة إدارة الفاعلين عملية الانتقال من حضارة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر، ولاسيّما الدور الذي تمارسه المعتقدات والمواقف والمحظورات في هذه القضية، بتسهيلها الانتقال المذكور أو عرقلته.

إن نهجاً كهذا يحلل تصرفات الفاعل بطريقة جديدة، إذ يجري حصر الغاية، **أولاً**، بفهم الصعوبات التي يواجهها المهاجرون الوافدون أو غيرهم لدى انتقالهم من ثقافة إلى أخرى وتحليلها. لم يعد المقصود تحديد العلاقات بين الثقافات المختلفة، بل تحديد طبيعة التصرفات التي تسمح للفاعلين بعدم الاستسلام إلى الصعوبات التي تواجههم. وقد أظهرت أبحاث مختلفة أن وجود اقتناعات راسخة من شأنه تسهيل الانتقال من حضارة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر. ما يُقاس هنا إنما هو قدرة الفاعلين على التصرف كذوات فاعلة، أي على تصور طريقهم الخاص وابتكاره. لم يعد التلاؤم بين الثقافات المختلفة هو موضوع الخلاف، بل مقدرة الأفراد على تحويل سلسلة أوضاع وأحداث معاشة إلى تاريخ ومشروع شخصي، مما يخوّلنا الإدلاء بفرضية مؤداها أن الذين تمكنوا من إدارة تاريخهم الشخصي هم الذين اختاروه بطريقة أكثر وعياً وأقل انقياداً للصدمات وضياع الذات، وقد أدت تصرفاتهم إلى رفع مستوى الأحكام الصادرة بحقهم. هذه المقاربة تتيح لنا معرفة المجال الشخصي والجماعي الذي يُعطي معنىً لما يُسمى التاريخ.

من الممكن التوسع بهذه الملاحظة والقول إن الدراسات التي تتناول العلاقات بين الثقافات، غالباً ما تصوّر لنا هذه العلاقات طرقاً تقود من مدينة إلى أخرى، كما لو كانت الثقافات مدناً تمارس على أحد الشعوب رقابة تامة. مثل ذلك قائم، بالتأكيد، ولاسيّما في ظل الأوضاع الاستعمارية أو شبه الاستعمارية كتلك التي يعرفها هنود أميركا اللاتينية، لكن المناطق التي تجتذب شعوب الأقليات الثقافية هي تلك التي تتميز بمستوى معيشي وسوق عمل يقدمان لها حظوظ بقاء وارتقاء الفضلى، فالقضية، إذاً، ليست قضية تواصل بين ثقافتين أو أكثر، بل علاقات جذب تمارسها فئات مركزية أو محظوظة على الفئات الأكثر قهراً. وفي البلدان الغربية المصنعة، غالباً ما تتكوّن الأقليات من مجموعة أفراد لا يشكلون جماعة بالضرورة، بل يقيمون، خصوصاً في ما بينهم، علاقات هيمنة واختلاط وتهجين تجعل التحليل مستحيلاً على قاعدة تجاور حضارتين أو انفصالهما. إن كل ثقافة تتأثر تأثراً شديداً بالثقافات المجاورة، ولاسيّما تلك التي تمثل بالنسبة إليها قطباً جاذباً. تلك هي حال شبيبة المغرب العربية التي يتنامى في صفوفها وعي للهوية الدينية، وأيضاً، لانتماء واقعي إلى المجتمع الفرنسي تعيشه بطريقة ذاتية، وهي بعيدة كل البعد عن المنمطات (stéréotypes) التي غالباً ما يجري تقديمها عنها، فكثيراً ما نتكلم على «شبيبة مهاجرة وافدة»، في حين أنهم شبان وشابات مولودون في فرنسا، يحملون، في معظم الحالات، المواطنية الفرنسية، ويتكلمون اللغة الفرنسية.

إن حال المهاجرين الوافدين بأعداد كبيرة إلى الولايات المتحدة الأميركية قبل الحرب العالمية الأولى مختلف عما ذكرنا كل الاختلاف، كذلك حال الوافدين إليها مجدداً خلال السنوات الأخيرة والذين سرعان ما اندمجوا كلهم في البلد المضيف. أما الحالة

القصوى فهي حالة الأرجنتين التي جعلت المهاجرين الوافدين، من ألمان وإيطاليين وسويسريين وفرنسيين، يتحولون إلى مواطنين أرجنتينيين متخلين عن مجتمعهم وثقافتهم الأصليين، والأهم أنها اعتمدت لهذه الغاية منهجاً تعليمياً على الطريقة الفرنسية.

الطوائف والطائفيات

نشير باسم طائفية إلى أوضاع مختلفة كل الاختلاف، فبلجيكا والبلاد الواطئة تعترف كلها بالأهمية السياسية والإدارية «للدعائم» المجتمع الثقافية، وفي بلجيكا، تقلصت كثيراً نسبة القضايا العامة التي كانت تعالجها الطائفتان الرئيستان مجتمعتين. أما الدولة الفرنسية التي كانت قد اعترفت في عهد نابليون بالطوائف الكاثوليكية واللوثرية المصلِحة واليهودية، فإنها عندما قررت أن تنظم تمثيل المسلمين في فرنسا وتفوّضه إلى هيئة منتخَبة، اعترفت بوجود طائفة إسلامية من دون أن يلزم عن هذا الاعتراف **إدارة طائفية** للمجتمع. ولا يصح استعمال هذا التعبير إلا لدى الكلام على الحركات التي تطالب لطائفة محددة ثقافياً أو إثنياً باحتكار إدارة العلاقات بين أعضاء هذه الطائفة، ثم بين هذه الطائفة بمجملها مع الدولة القومية أو حتى مع المنظمات الدولية. هذا التصوّر للتنظيم الاجتماعي قد يصل إلى حد تماهي الأفراد التام مع الطائفة، سواء أكانت إثنية أم قومية أم دينية، تماهياً يُحدد كل جوانب حياتهم المعيشية، بل وحقوقهم أيضاً. فإذا سمحت إحدى الحكومات بأن يُدوّن على بطاقات الهوية القومية الحق لبعض النساء في ارتداء حجاب إسلامي أو التشادور، فذلك يعني بالنسبة إلى الدولة أنها لم تعد تتعامل مع مواطنين، بل مع أعضاء الطوائف. إنها حالة قصوى، لكنها لو حصلت لنمّت عن ضعف الدولة القومية العام إلى حد يقارب الاضمحلال.

إن الطائفية التي تقلقنا اليوم هي، تحديداً، تلك التي تتموضع فوق المواطنية، أي تلك التي تُحِل الانتماء الثقافي في مرتبة أعلى من الهوية القومية. وما أدى إلى تضخم هذه الطائفية هو ضعف الدول القومية النسبي، خصوصاً عندما وجدت هذه الطائفية نفسها في مواجهة أمبراطورية متعددة الجنسيات يشعر فيها كل شعب أنه في حالة دونية وتبعية تصلان، في بعض الأحيان، إلى حد العبودية.

ثمة بين نمطي الطائفية اللذين أتينا إلى ذكرهما ـ وأحدهما كثير الاعتدال فيما الآخر متطرف ـ نوع ثالث من التماهي بطائفة هو التقوقع الطائفي (repli communautaire) رداً على إجراءات العزل الاجتماعي المفروضة من قِبَل أغلبية الشعب أو فئة كبرى منه، والتي يذهب ضحاياها أعضاء إحدى الطوائف الأقلية. هؤلاء المنبوذون أو المحتقرون يسعون إلى التموضع خارج سلّم اجتماعي يجدون أنفسهم في أدنى درجاته، ومواجهة خصومهم بتحديد أنفسهم نوعياً. بهذه الحركة يتم انتقال فئة فقيرة من التحديد الاقتصادي والاجتماعي إلى تحديد ثقافي وإثني بل، ومباشرة، إلى تحديد ديني للشعب نفسه. هذا الانقلاب في تحديدات الحقل الاجتماعي، والذي يُعتبر أحد عناصر الانتقال الرئيسة من رؤية سوسيو ـ اقتصادية للمجتمع إلى تحديد ثقافي، يطابق الأوضاع التي سبق أن سميتها مابعد ـ الاجتماعية. وقد حصلت الظاهرة نفسها في وضع النساء، فبعد أن كنّ، بسبب انعدام التكافؤ في الفرص والظروف الاقتصادية، يتحددنَ بالنسبة إلى الرجال ـ مما دفع ببعضهن إلى القول إن المرأة ليست سوى «بروليتاري»(*) (prolétaire) الرجل ـ عدنَ فانتقلن إلى مطالبات أكثر نوعية تجمع المساواة إلى الحرية والاعتراف بالاختلافات، ولا تستند بعد اليوم إلى تراتبية الفئات الجنسية.

(*) هو، في روما القديمة، المواطن الفقير الذي لا شأن له إلا إنجاب الأولاد.

عندما يلاحظ أحد المديرين أن التلاميذ يتجمهرون في ملعب ثانويته على أساس الانتماء القومي والدين، وليس على أساس المستوى الاجتماعي أو الرأي السياسي أو من أجل مزاولة نشاط رياضي، بل عندما نشهد في إحدى الجامعات مواجهة بين رابطتين طلابيتين، إحداهما مؤيّدة للفلسطينيين والأخرى يهودية مؤيّدة لليهود، نكون فعلاً أمام طائفية «ارتكاسية» (réactionnel). ومن واجبنا الإقرار بأن هذه الطائفية الارتكاسية هي اليوم في فرنسا أكثر تأصلاً مما كنا نتصوره. إن عمليات نبذ من هذا النوع تتعدى التفاوت، وحتى الهامشية، إلى التعبير عن رفض ثقافة أو انتماء قومي معيّن. لذا كان تحديد إحدى الجماعات على أساس هويتها أمراً بالغ الخطورة، فما الهوية، في الواقع، إلا بناء أيديولوجي يؤدي إلى استبعاد الفئة المعنية بتحديده إياها انطلاقاً من «طبيعتها» وليس من مبدأ خضوعها للهيمنة. هذا الانتقال من تحديد سوسيو ـ اقتصادي لشعب من الشعوب إلى تحديد ثقافي يبلغ ذروته في تخطي الطائفة نفسها وتوطد هوية دينية فردية، أي إيمان بات يجد مرتكزه في العالم الديني، وليس في الحياة الاجتماعية.

إن الذين يؤكدون تفوق الانتماء إلى ثقافة سياسية على الانتساب إلى طائفة ثقافية يدافعون عن أحد مبادئ الحداثة الأساسية، وإذا كان لابد من انتقاد من نسميهم في فرنسا «الجمهوريين»، فما ذلك انطلاقاً من وجهة النظر هذه، وإنما انطلاقاً من تعارضهم مع «الديمقراطيين»، الذين يساوون بين الحقوق الاجتماعية والثقافية، والحقوق السياسية في الأهمية. إن الجمهوريين يفترضون أن الحداثة السياسية تنشأ وتستمر بقوتها الذاتية وبرفضها كل تسوية مع الأجانب.

هكذا نجد أنفسنا مسوقين إلى الاستنتاج الآتي: إن الطائفية والشمولية المجردة تتكاملان وتتناقضان. وعلينا أن نحاذر الاختيار

بينهما بل، وأكثر من ذلك، أن نبذل كل ما في وسعنا من أجل إعادة الصلة بينهما. ذلك ما يمكن فعله، كما أرجو أن أكون قد بيّنت، من خلال مدارج التحديث التي تنسّق بطرق بالغة التنوع بين الحداثة وموروثات ومشاريع ثقافية ـ شخصية كانت أم جماعية.

إن إثبات أي تناقض يستحيل تخطيه بين نوعين من الأوضاع ـ (بين بلدين متطوّرين وثقافتين تقليديتين، مثلاً) ـ كفيل بأن يؤدي، انطلاقاً من وجهة النظر هذه، إلى إبطال مساعينا الهادفة إلى تحقيق التواصل، بل وشيء من التكامل أيضاً بين قطبين يبدوان في غاية التناقض. من هنا كان الخطر عظيماً في إنشاء التعارض بين الاقتصاد المعولم والثقافات التي يجري تحديدها بطريقة غير تاريخية، لما يشكله ذلك من إغلاق على هذه الثقافات في هاجس هويتها. إن التسليم بوقوع العالم تحت سيطرة نزاع مفتوح بين القدرة الأميركية والإسلامية الفاتح يعني التمادي في منطق القطيعة التي تُفقد كلاً منا قدرته على التصرف فردياً وجماعياً.

ليبراليون وطائفيون

لقد انشغلت العلوم الاجتماعية طوال عقدين من الزمن، على الأقل، ولاسيّما في الولايات المتحدة الأميركية، بالجدل السائد بين الليبراليين والطائفيين. هذا الجدل يبقى ملتبساً، لأننا نسمي ليبراليين أولئك الذين يؤكدون رجحان العقلانية الاقتصادية على أي نموذج ثقافي آخر في كل المجتمعات ولدى كل الزمر الاجتماعية، وأيضاً، أولئك الذين يدافعون عن فكرة مؤداها أن وراء كل الاختلافات الاجتماعية حقوقاً عامة، تتجسد في المواطنية التي تعمل مؤسساتها في خدمة كل فرد مادام يتمتع بحقوق شاملة.

يصعب الدفاع عن الوجه الأول لليبرالية، فلئن صح أن رائد

الكثير من التصرفات والمشاريع السياسية، وما نسميه الحركات الاجتماعية، هو البحث الجماعي عن تحقيق المصلحة الفردية ـ شأن أولئك النقابيين الذين يتوحدون من أجل الحصول على زيادة أجر يفيد منها كلٌ منهم ـ فإن المسافة شاسعة بين إثبات من هذا النوع ينجم منه نفع محدود وكم كبير من التصرفات الفردية والجماعية التي تقودها غايات غير المصلحة. ومن الخطير رد النزاعات الدولية أو القومية الكبرى إلى صراعات مصالح، كما إنه من غير المقبول ألا نرى في عمل المناضلين الدينيين إلا مبررات تصرف اقتصادية أو، حتى، سياسية.

أما في ما خص الاحتكام إلى الحقوق الشاملة، فمن المفترض أن تمر بالمواطنية، التي تساوي بين الناس، بغض النظر عن ألقابهم الاجتماعية. هنا تحديداً تدخل وجهة النظر الأخرى، لأن الحقوق الاجتماعية، وأكثر منها، الحقوق الثقافية، لا تُختزل بالحقوق السياسية ولا تُطبق على الجميع بالتساوي: فالقوانين الاجتماعية المعتمدة تحمي عمال المناجم والبحارة أو عمال الأفران. وكذلك الحقوق الثقافية تحمي الاختلافات، بطريقة أكثر راديكالية، سواء أكانت الفئات المعنية أكثرية أم أقلية. إن إرادة رد كل شيء إلى المواطنية السياسية أو إلى الروح الجمهورية، كما يحاول فعله فريق من رجال السياسة والمفكرين، هي إرادة ارتكاسية حصراً. من المؤكد أن الدفاع عن الحقوق الاقتصادية والثقافية بمعزل عن إثبات الحقوق السياسية يهدد بأن يصبح عدواً للديمقراطية، إلا أنه ينبغي، في الوقت نفسه، رفض كل تحديد للحقوق لا يأخذ في الاعتبار الحقوق الاجتماعية ولا الثقافية، وبالتالي، لا تعير أهمية للصراعات ضد أرباب العمل، ولا للدفاع عن الأقليات الثقافية. ثمة تكامل بين الحقوق السياسية والحقوق الاجتماعية والثقافية، وعندما نبتعد عن

هذا التصوّر المنفتح للحقوق نغذي معارضة مصطنعة وخطيرة بين ليبرالية تجلب التفاوت وطائفية مهووسة بالبحث عن التجانس والهوية.

إننا نجد ثنائية مشابهة لدى الطائفيين، إذ إن الفتيات العربيات أو التركيات الأصل اللواتي يطالبن بارتداء الحجاب في المدرسة، كما لفتُّ، يحاولن التعبير أحياناً عن مقاومة ثقافتهن الدينية للثقافة العقلانية التي يصادفنها في المدارس والمجتمع الفرنسي جملةً، أو في أي مكان آخر. إلا أنهن يطمحن في العمق ـ إن لم يكن دائماً، ففي أكثر الأحيان ـ إلى دخول العالم المعاصر بتحصيل ما توفره المدرسة من معارف من دون أن تنقطع عن عائلتها وإرثها الثقافي، فإذا نبذنا هؤلاء الفتيات، كنا نخاطر بخلق صدام حضارات لن يؤدي إلا إلى نتائج سلبية في فترة لم يعد «الغرب» فيها يستأثر بالقوة والحداثة.

العلمانية

لقد قاد التفكير الذي انتظم على مدى هذا الفصل إلى استنتاجات بعيدة عما نسميه التصور الفرنسي للعلمانية. لكن، هل يمكنني أن أصوغ مثل هذا الاستنتاج بعد ما أكدت أن العلمانية هي إحدى مكوّنات الحداثة الرئيسة؟ لقد دافعت عن مبدأ العلمانية بالذات بكثير من الاقتناع، مما يعفيني من طرحه مجدداً للنقاش: إن فصل الكنائس عن الدولة، والحؤول دون إنشاء المجتمع التمامي، وإعطاء مكان مركزي ومستقل للسلطة السياسية التي تتحدد بكونها خلقاً للمجتمع ذاته بذاته، هذه كلها تعابير تطابق تماماً الفكرة التي كوّنتها لنفسي عن الحداثة وتشكل، في نظري كما في نظر عدد كبير جداً من المواطنين، شرطاً لازماً لتحقيق الديمقراطية. والمقصود هنا

بوضوح هو تصوّر فاعل للعلمانية، لأن إبعاد الثيوقراطية وكبح تأثير الكنائس في السلطة كان دائماً صعباً، ولمّا تنتهِ المهمة. وقد عرفت فرنسا فترة من النزاعات الدينية والسياسية الحادة تحققت على أثرها التهدئة تدريجياً، برضى الأغلبية الساحقة.

من المؤكد أن مقاربة العلمانية على هذا النحو لا تمت بصلة إلى تلك العلمانية المعادية للدين ورجال الإكليروس، والتي غالباً ما ترتكز على عقلانية عنصرية تسعى إلى فرض الفكر العلمي على مجالات أخرى خارج مجالها الخاص. ثمة من يتكلم، في هذا الصدد، على ديانة علمانية لكن ذلك لا يعدو أن يكون إلا بقايا عهد تولّى وانصرم.

والأهم من ذلك بكثير هو الفكرة القائلة إن المدرسة الرسمية يجب أن تكون قبل كل شيء مدرسة الجمهورية، وهي تحظى بدعم أشد اتساعاً وفاعلية. ونحن نميل بداية إلى مساندة هذا التصوّر الموجه نحو هدف أنبل من النزعة القومية التي تسود المدارس في كثير من البلدان، فالمواطن الفرنسي الجمهوري، والذي تنشّأ في المدارس والثانويات الفرنسية، لا يتعلم الذود عن بلاده وعلمها في كل الظروف، لأن مدرّسيه علموه أن يدافع في المجال العام عن الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية والروح النقدية. إن الذين يدينون الجمهورَوية باسم أخلاقية مستوحاة من الدين ليس لهم، بالتأكيد، أي مبرر لرفض التصور الفرنسي للعلمانية أو احتقاره، والمدرسة التي تتوخى أن تكون جمهورية، وفي الوقت نفسه، علمانية، مع حرصها على التسامح التام مع الآراء والاختيارات الدينية، هي، برأيي، أولى بالاحترام من تلك التي تفرض تعليماً دينياً إلزامياً، وأجدر من هذه، أيضاً، بالاحترام هي المدرسة التي يتأسس فيها هذا التعليم على ديانة الدولة. حتى عندما تتقلص هذه الديانة إلى أخلاقية، تبقى أقل خطراً

من كل ما تم فرضه، خلال القرن العشرين، في كثير من البلدان الأخرى، من أيديولوجيات سياسية توتاليتارية. أما وقد أظهرنا مزايا المدرسة العلمانية، بل وما تنطوي عليه من جوانب ضرورية للدفاع عن الديمقراطية، فقد لزم أن نعيد إدخال الموضوعات التي طرحت نفسها علينا على مدى هذا الفصل ونقول إن على المدرسة الرسمية ألا تتجاهل الواقع الديني عامة والمعتقدات المتنوعة والطقوس الدينية خاصة، بل أكثر من ذلك، أيضاً، إن تعليمها يكون مبتوراً ويتسبب بالتفاوت عندما تزعم أن ليس من شأنها الاهتمام بوضع التلاميذ الاجتماعي، ولا بتاريخ حياتهم.

إن معرفة الواقعة الدينية أمر ضروري للغاية، أولاً، لأن تاريخ الديانات يساعدنا على فهم تاريخنا وحاضرنا. لكن سؤالاً يُطرح هو الآتي: هل يُفترض بالمدرسة أن تُعلِّم أن هناك وجوداً يتخطى الاجتماعي والسياسي، وهذا الوجود اتخذ على مدى القرون المتتالية وفي مختلِف أنحاء العالم أشكالاً خاصة: هنا اللّه، وفي مرحلة أخرى، الكون، وهناك الطبيعة أو العقل أو الثورة أو حتى الإنسان والحق الطبيعي الذي انبثقت منه، على كونه ديني المنشأ، إعلانات حقوق الإنسان من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين، أم إن من واجبها الاقتصار على التعريف بالأحداث الدينية من دون تأويلها؟

مطلوب اليوم، بالدرجة الأولى، أن يُصار إلى الاعتراف بأن معظم المجتمعات ينهض على مبادئ غير اجتماعية، وبتعبير أوضح، على قيم محددة يجري احترامها بصفتها فوق القوانين والقرارات السياسية. ونحن غالباً ما نجد دمغة هذه القيم في الدساتير أو النصوص المعتبرة تأسيسية، كما كانت الحال في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأميركية وفرنسا. إننا نشهد نهضة الفكر الأخلاقي، وتوطد حقوق إنسانية أساسية يقتضي، كما يؤكد

المنظّرون للحق الطبيعي، الدفاع عنها بكل الوسائل، بما في ذلك رفض الخضوع للسلطات السياسية المذنبة بعدم احترامها هذه الحقوق. هذه الصيغة تدل بوضوح على مبادئ مقاومة تقديس السياسي. لكن الأهم هو النتائج التي يمكن الخروج به منها في ظرف عالمي شديد الانطباع بتصاعد حركات هي، في الوقت نفسه، دينية وسياسية ولا يمكن، بالتالي، ردها إلى الإرهاب، ولا إلى ظاهرة روحية محض.

ذلك يُدنينا من المسألة المحورية في هذا الفصل، ومفادها أن عدداً كبيراً من طرائق التحديث الحالية يجمع، في الغالب، بين مكوّنات دينية وأشكال قديمة من التنظيم الاجتماعي والحياة الثقافية. هكذا ينجرّ إلى الحداثة ـ بصورة ناشطة أكثر الأحيان ـ أفراد وجماعات فيهم/ فيها مزيج من التصرفات الدينية وغير الدينية، المؤتلفة أو المتضاربة. لذا كان من الاعتباطي، وطبعاً، من الخطأ، إعلان تعارض الحداثة التي تحتكم إليها المدرسة مع إرث ثقافي معيّن لا يعتبر نفسه مناهضاً للحداثة. إن مساعي التواصل لا يقل عن مساعي القطيعة.

ما يثير قلق المستائين من «النموذج الجمهوري» الفرنسي هو أن هذا النموذج يدفع عدداً من الأفراد باتجاه ثقافات أخرى تتناقض، هذه المرة، مباشرة مع الحداثة. على الانفتاح أن يساعد المجموعة القومية الأكثرية على وعي ذاتها، دينية كانت أو أيديولوجية، في حين أن الروح «الجمهورية»، خصوصاً عندما تقف هذه على سلاحها، تميل إلى الذود جملة عن ثقافة وحضارة معينتين، مغفلة تباينهما واحتواءهما عناصر ثقافية غريبة عن الحداثة، بل مناقضة لها.

ليس من اليسير، بالطبع، أن نرسم الحدود الفاصلة بين ما يتعارض مع الحداثة في الثقافات والمجتمعات الأقلية وما يجدر

انتقاده ـ أو بالعكس، القبول به ـ في الثقافة الأكثرية. لكن هذا التشابك هو الذي يعطي المدرسة قيمتها التربوية ويشحذ، بالأخص، قدرتها على السير بأكبر عدد ممكن نحو جوهر هذه الحداثة، من دون أن تُكره أحداً على سلوك طريق ثقافة الأكثرية التي، كما أسلفت القول مراراً، لا يمكن المطابقة بينها وبين الحداثة.

زد على ذلك أن إنشاء حدود قاطعة بين الحياة العامة والحياة الخاصة يُسيء إلى الفكر والعمل الدينيين، وأيضاً، السياسيين، لأن لكل الديانات نشاطات ورؤية عامة. وهكذا، فالعلمانية لا تكمن في تعزيز فصل العالم الخاص عن العالم العام باستمرار، لأن من شأن هذا القطع أن يقود المدرسة الرسمية أكثر فأكثر، شأن ما باتت عليه الحال غالباً، إلى البقاء على هامش الابتكارات والنقاشات التي تتطوّر خصوصاً في صفوف الشبيبة.

إذا كان يُفترض بفكرة العلمانية أن تنمو، أي أن تولي المدرسة دائماً أهمية أكبر للتواصل بين الثقافات، وفي الوقت نفسه، أن تدعم مبادئ الحداثة، فما ذلك لكي تستسلم إلى قرصنة بعض الجمعيات الدينية التي غالباً ما تكون متضامنة مع أحزاب سياسية وإثنية أو دينية، بل بالعكس، لكي تسهل بلوغ الجميع ـ وبالتالي كل الأقليات ـ إلى الحداثة بتسهيلها التنسيق بين هذه الأخيرة وبين تجارب فردية وجماعية تمزج في مسيرتها مبادئ شاملة مع ثقافات محددة تاريخياً.

يقتضي الدفاع حتماً عن المواطنية ضد الطائفية. ولكن، يبقى الاختيار ما بين مواطنية ضيقة تستبعد التعددية الثقافية ومواطنية أخرى أكثر انفتاحاً تسعى إلى التوفيق بين وحدة الحداثة وتنوّع التواريخ الثقافية. وأنا أدعو، بطبيعة الحال، إلى اختيار التصور المنفتح.

التواصل بين الثقافات

كلما ازداد اختلاط الشعوب في عالم أمسى مترحلاً تزايد عدد اللقاءات التي يمكن أن تؤدي إلى استيعاب مجموعة أخرى، أو إلى نشوء الحرب بينهما، وأيضاً، إلى التواصل الثقافي بينهما. غير أن ما يسهل هذا التواصل ليس مشاركة الجميع في حضارة معولمة إلى حد بعيد بقدر ما هو قبول الجميع بالحداثة ومبادئها الأساسية.

ما لا يجوز نسيانه، على الإطلاق، هو أن تلاقي مجتمعين وحضارتين يشتمل دائماً على انعدام تناسق في السلطة: فهناك، من جهة، مجتمع وحضارة للأكثرية، ومن جهة أخرى، مجتمع وحضارة للأقلية: هنا مجتمع وحضارة مستعمِران، وهناك مجتمع وحضارة مستعمَران. إن علاقة السلطة هذه يعرفها المغلوب دائماً، وعلى الغالب أن يعرفها أيضاً، فيتحفّظ على النظام القائم ـ (والذي يكون مؤاتياً له) ـ لا، بل إن اللقاء يفترض أن يعترف الغالب بتفوق المغلوب عليه في بعض المجالات التي غالباً ما تشكّل لبّ هويته الثقافية، كمعرفة بعض النصوص المقدّسة أو أحد التراثات الأدبية والموسيقية.

على أن هذه الشروحات يجب ألا تخفي القصد الحقيقي من كل ما يجري إطلاقه من خطابات حول التواصل بين الثقافات، بل وحول التعددية الثقافية، وهو رفض احتكار البلدان الغربية الأكثر حداثة للحضارة. هذا الرفض يبقى طاغياً بشدة طالما يجري وصف الثقافات الأخرى بالغرابة وبعبارات تفيد التخصيص أو مستوحاة من الانفعالات التي تحلها الثقافات المتفوقة في مرتبة دنيا. لكنه رفض يتحول إلى قوة خيّرة بل منقذة عندما ينوب عن روح الحرب التي تضع القوي في مواجهة الضعيف.

هذا التوق إلى التواصل بين الثقافات هو أضعف ما يكون لدى أكثر البلدان تماهياً بالشمول والعقل وحسن الإدارة والتدبير. وقد أجاد إرنست كورتيوس(*) (Ernst Curtius) بتبيانه أن فرنسا لم تدافع في القرن التاسع عشر عن فكرة الحضارة في وجه ألمانيا (التي كانت تفصل بين **الفولك** (Volk) [أي الشعب] والثقافة بصفتها بلوغاً إلى أسمى درجات المعرفة والقيم)، إلا لأنها كانت تعتبر نفسها كلاً متشبعاً بالشمول، في حين أن الألمان، الذين كانت لا تزال لحمتهم القومية ضعيفة وحديثة العهد، كانوا يشعرون بالمسافة الكبيرة التي تفصل قيم الثقافة العليا عن تجربتهم الجماعية. إن وعي الفرنسيين هذا، الذي يفوق حدة وعي الإنجليز، بأنهم أهل الشمول ـ بالرغم من تقصيرهم عنهم في القدرة ـ يجد تفسيره في الإرث الكاثوليكي والقطيعة الثورية كليهما.

ومهما يكن، فإن راديكالية الفكر والعمل في فرنسا لا تتلاءم مع رؤية براغماتية أو نفعية محض. من هنا ذلك الوعي الذاتي الذي يجعل من الصعب جداً إدراك الآخرين، ولن يكون في وسع أي بلد أوروبي الادّعاء أنه يجسد الشمول، في نهاية القرن العشرين. هذا الشعور ينمو في الولايات المتحدة الأميركية اليوم، مستنداً إلى هيمنة هذا البلد الأكيدة في مجال العلوم كما في مجال القدرة العسكرية والاكتشافات العلمية.

لذلك كانت الأعمال الأنثروبولوجية الجارية في الولايات المتحدة الأميركية، على وفرتها وغناها، لا تمنع هذا البلد من الظهور لسائر العالم عاجزاً عن فهم الآخرين ومقتنعاً بالتفوق الذاتي الملازم لكل جوانب حضارته.

(*) عالم آثار ومؤرّخ ألماني (1814-1896).

باختصار، إن الوهم الذي كان في القرن التاسع عشر يسطو على عقول الفرنسيين والإنجليز هو نفسه اليوم وهم الأميركيين. صحيح أن الإمبراطوريات، أو أكثر الدول اتساعاً، وتلك التي تنصرف إلى البحث عن توازنات داخلية بدلاً من التطلّع إلى لقاء الحضارات الأخرى، هي أقلها استعداداً للتواصل بين الثقافات، ذلك التواصل الذي تصل إلى حد إنكار ضرورته في بعض الأحيان، بعكس البلدان الصغيرة، الواقعة على ملتقى التيارات الاقتصادية والسياسية، والتي تشعر بالحاجة إلى فهم ما يحيط بها من بلدان، مما يجعلها أكثر البلدان استعداداً للاعتراف بالآخر.

عودة إلى الأفكار الجديدة

إن التواصل لا ينشأ بين الثقافات، بل بين حقبات تاريخية يتعيّن تحديدها بالنظر إلى علاقتها بالحداثة من جهة، وإلى نوعية الطريق الذي تسلكه إلى الحداثة من جهة أخرى. ولسنا ننكر أهمية إجراء مقارنة فلسفية ولاهوتية بين المسيحية والإسلام بلفتنا إلى أننا، نحن الكائنات البشرية المتعيّنة ضمن ظروف اجتماعية وأوضاع تاريخية محددة كل التحديد، لا نصادف من حولنا ثقافات ورسالات دينية وحسب، بل، أيضاً، تجارب حياة ومشاريع تغيير فردية أو جماعية. من هنا كان فهم الآخر يتوقف على الاستعاضة عن تحديد الأفراد بشكل إجمالي بتحديد موقع كل منهم من الحداثة وطبيعة التحديث الذي ينخرط فيه.

إن التذكير بضرورة المعرفة واستخدام التكنولوجيات المعقدة يندرج ضمن إطار وجهة النظر الأولى، أي العلاقة مع الحداثة، في حين أن تحليل علاقات الهيمنة يتحدد ضمن وجهات النظر التي ترسم أشكال التطور. أما معرفة أشكال تفكّك النموذج الكلاسيكي الأوروبي للتحديث ونتائج هذا التفكك وإمكانات إعادة تكوين صور

أخرى للتحديث عبر الانتقال إلى مجتمع الإعلام، بل وإلى أسميته المجتمع المابعد ـ اجتماعي، فإنها تتخطّى ما ذكرنا لتدخل في باب تحولات أشكال التطوّر، وبالتالي، التحديث.

ليس التواصل بين الثقافات، إذاً، مجرد سعي إلى تحقيق الفهم المتبادل، بل هو فعل معرفة يسعى إلى تعيين موقع الآخر وموقعي أنا بالذات ضمن مجموعات تاريخية معيّنة ومن سياق عمليات التغيير والعلاقات مع السلطة. ما يجري اقتراحه هنا، باختصار، هو تحديد العلاقات بين الفاعلين انطلاقاً من المكان الخاص الذي يشغله كل منهم في ذلك الكل المعقد الأبعاد الذي أوجزته هنا بتقاطع الحداثة والتحديثات. إن التواصل بين الثقافات هو الحوار بين أفراد أو جماعات يلتقون/ تلتقي عند المبادئ نفسها ويختلفون/ تختلف على صعيد الخبرات التاريخية، مما يتيح لكل منهم/ منها أن يتحدد/ تتحدد بالنسبة إلى الآخر/ الأخرى.

لايزال ينقص هذا التحليل بعدٌ واحد: يستحيل أن نتفاهم وأن يحترم بعضنا بعضاً إلا إذا دبّت الحركة في موضوعَي الحداثة والتحديث اللذين يطغيان على تفكيرنا، وأدركهما التحول، لكن على قاعدة وعينا تاريخاً يوحد بيننا. كثيراً ما نشعر أننا واقعون تحت سيطرة قوىً غامضة، واليوم ندرك تماماً أننا نحن من يهدد بقاءنا وبقاء أحفادنا وكثير من الأنواع النباتية والحيوانية والشروط المناخية التي يتوقف عليها أمر وجودنا. ليس المطلوب، طبعاً، إبدال الطمأنينة التي كانت تهبنا إياها الآلهة بقلق التدمير الذاتي (auto-destruction)، بل أن نستمد من العولمة ومن الترابط المتزايد بين جميع عناصر الحياة الأرضية وعياً لمسؤوليتنا. من هنا كانت قدرتنا على الخلق والتغيير، وأيضاً، على تدمير حياتنا وبيئتنا تجبرنا على توجيه نظرتنا نحو ذواتنا، نظرتنا هذه التي لبثت زمناً طويلاً مركزة على الطبيعة

والأدوات التي مكنتنا من إحكام السيطرة عليها. إن وعينا ذواتنا هذا لا يمكن أن يكون إلا وعي وجودنا المشترك، وعي ارتباط بعضنا ببعض، وبالتالي، ضرورة أن أتعرّف في الآخر لا ذاك الذي يدخل معي في علاقة مع الحداثة ذاتها وحسب، بل ذاك الذي لا ينفصل تاريخه، أيضاً، عن تاريخي الخاص كل الانفصال.

لسنا كلنا مواطنين في العالم نفسه، لأن هذا العالم ليس وحدة مؤسساتية وسياسية تحدد حقوق كل فرد منا وواجباته، بل إن لنا جميعاً حقوقاً ثقافية، ناشئة أساساً من علاقاتنا مع ذواتنا والآخرين. لقد عشنا ظرفاً تاريخياً كان فيه المجتمع بمؤسساته ومعاييره وأشكال سيطرته ورقابته، هو الذي يلد الفاعلين، ما أتاح لهؤلاء نعت أنفسهم بـ «الاجتماعيين». لكننا، في هذه العقود الأخيرة، أخذنا نشعر بقوة متزايدة بانقلاب الوضع حيث بات ما يقرر قدرتنا على مقاومة قوى الموت والتغلب عليها هو خلق ذواتنا بذواتنا، في حين تحولت المساحة الاجتماعية إلى مكان لقاءات وصراعات أو مهادنات بين قوىً غريبة عن الحياة الاجتماعية، وإن تكن متعارضة، إذ هناك، من جهة، القوى الناشئة من السوق والحرب وتدمير كل عناصر الحياة، ومن جهة أخرى، تلك التي تدعو لا إلى النظام الاجتماعي أو تفجّر الرغبة، بل إلى إثبات الذات وتأكيد ذواتنا، ذوات فاعلة مالكة وجودها وصانعة حريتها.

بذلك لا يعود موضوع التحليل الرئيس هو المجتمع، بل الفاعلون الذين باتوا أكثر من فاعلين اجتماعيين، لأنهم لم يعودوا يتحدّدون بانتماءاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية وحسب، وإنما، أيضاً، بحقوق ثقافية تجعلهم أفراداً مكتملين حقاً، وليس بعد مجرد أفراد وهميين، شأن ما كان عليه المواطن وحتى العامل. إن وعي هذا الانقلاب يتيح لنا أيضاً أن ندرك نفاد ما ورثناه من الماضي من أشكال الفكر والعمل السياسيين.

الفصل الثالث
مجتمع نساء

انقلاب الوضع

لقد وُلد المجتمع الحديث في الغرب بفضل ذات فاعلة دخلت في كل فرد، أي غادرت العالم الإلهي. لكن هذه الذات، شأن كل الموارد الكبرى في هذا النمط من المجتمعات، تركزت في النخبة الحاكمة وتجسدت في الرجال، أولاً.

لقد أنتج «مجتمع الرجال» الكثير من الطاقة كما أحدث توترات بلغت حد القطيعة، حيث إن القطب المسيطر الذي يدفع باتجاه الغزو والكسب والحرب، كان دائماً قطب الرجال، في حين كان القطب الأنثوي عنوان الدونية والتبعية.

كانت المرأة الغائبة عن القطب القيادي تشترك نظير الرجل تماماً في الذات الفاعلة، ولكن، في وضعية الخضوع للهيمنة. بتعبير آخر، لا وجود سوى لذات فاعلة واحدة، لكن حضور هذه الذات يتفاوت في كلا القطبين الأنثوي والذكري، فالذات الفاعلة الخلّاقة موجودة في المرأة المنجبِة، وحضورها في جسد المرأة العاشق لا يقل عنه في سلطة الرجل الفظة. إنها، بصفتها تحولاً للفرد المحدد اجتماعياً

إلى خالق لذاته، موجودة في الرجل وجودها في المرأة، ولكن بصورتين مختلفتين. أيضاً، هنالك قوى نفي ورفض للذات الفاعلة، من الجهتين: قطيعة مع الحياة من جهة الرجل، وخضوع للقوانين البيولوجية من جهة المرأة. على أن المجتمع الحديث الذي يسيطر فيه الرجل على المرأة لا يختصر هذه الأخيرة بخضوعها، إذ هي الأم والجسد والحب، مما يخوّل المرأة، يوم يتفكك نموذج التحديث الغربي وتتراخى ضوابطه، أن تحتل موقعاً مهيمناً في نمط جديد من المجتمعات لا يصار فيه إلى اختزال الرجل، بعد فقدانه السلطة، إلى وضعية تبعية مماثلة لتلك التي كانت عليها المرأة في المجتمع الذكوري.

ربما بدت الصيغ المحايدة هذه التي استعملتها للتو غير كافية في نظر كثيرات من نساء اليوم الراغبات في إدانة أكثر عنفاً لفكرة لايزال يجري التعبير عنها بالقول إن النساء لا روح لهن، أي لسن ذوات فاعلة. هذه الفكرة هي أقوى من أن تطمس، في الواقع، حتى عندما يجري إلباسها حلة من الكلام الأنيق الذي يمتدح جمال النساء، مُلمِحاً إلى أن الجمال هو ميزة النساء في حين أن الفكر والإدراك هما ميزة الرجال بدليل أن معظم الأعمال الفكرية والفنية هي من وضع رجال... وثمة خطاب أكثر إتقاناً يخلص، هو أيضاً، إلى الاستنتاج أنه ينبغي الكلام على النساء بلغة «موضوعية» تطرق الموضوع من زاوية الخضوع للهيمنة. أفلا يعني القول إن النساء هنّ ضحايا الهيمنة الذكورية.... أن لا وعي لديهن ولا إدراك، وأنهن أعجز من أن يتجاوزن مستوى الردود الانفعالية الإجمالية؟ ثمة أساليب في مكافحة الهيمنة الذكورية تطفح بالعداء للنسوية، وحسنة الصيغ البسيطة تكمن في ما تفصح عنه من نزعة معادية للنسوية.

إن الحكمة تقضي بتعرّف الاختلافات العميقة التي تميّز الثقافة

المعاصرة من تلك التي ترقى إلى زمن غبَر لم تكن الذات الفاعلة ـ وقد لبثت كذلك حتى عهد قريب ـ تتجه فيه مباشرة نحو ذاتها وتأكيد ذاتها بشكل واعٍ، فهي، من جهة، لا تدرك ذاتها إلا من خلال انعكاسها في عالَم ـ ما فوق ـ بشري هو عالم المقدس والإلهي، ومن جهة أخرى، يسهل عليها أن تدافع عن نفسها بالعصيان والثورة أكثر منها بعملية وعي معقدة. مثل هذا الاختلاف، وإن كان مهماً، لا يكفي لإنشاء تمييز قاطع بين الرجال والنساء. يبقى أن الأيديولوجية التي تدين بها ثقافة الماضي هذه هي أيديولوجية التعارض التي تسرف في الإعلاء من شأن الرجل والحط من قدر المرأة.

ما نعيشه اليوم هو انقلاب نموذج الحداثة التقليدي الذي يمعن في استقطاب الاهتمام بالرجل، فقد تحولت الفئات الخاضعة، من عامة شعب وعمال ومستعمَرين ونساء، إلى حركات اجتماعية كسرت قيود التبعية التي تجعل من هؤلاء جميعاً عبيداً في قبضة أسياد. وقد فقدت الحداثة، كما فهمها الغرب ـ أي قطيعةً تامة مع العوالم القديمة ـ الكثير من طاقتها في نهاية فترة النزاعات التي فجرتها هذه الحركات الاجتماعية، وانحلت في عالم الاستهلاك واللذة العاجز عن توليد أفكار خلاقة حقاً عجزه عن إثارة نزاعات جديدة. لكن في إمكان طرائق التحديث الأخرى التي عرفت دائماً كيف تحافظ على الفكرة القائلة إن الجديد لا يُصنع بالجديد، فقط، بل بالقديم، أيضاً، أن تنجو من حال الإنهاك هذه التي مُني بها الغرب من جراء تماديه في التكديس والاستقطاب وإنشاء المواجهة بين الأطراف النقيضة.

وحده النموذج الثقافي المتمثل في **إعادة الجمع والتأليف** بين عناصر تم فصلها كي يسيطر بعضها على بعض قادر أن يبث الحياة

في غربٍ أمسى موزعاً على رقعة واسعة من الكرة الأرضية. هذا النموذج يطرح فكرة مؤداها أن من يتولى إبداع الجديد وإدارته هن أولئك اللواتي كن عنواناً للتبعية، واللواتي يعتزمن الآن تخطي التعارض القائم بين الرجال والنساء أكثر مما يطمحن إلى إبدال الهيمنة الذكورية بهيمنة أنثوية.

ولو كان يصح تحديد وضع المرأة الخاضعة لسيطرة الرجل في نموذج الحداثة القديم بمصطلحات سلبية بحت تصب كلها في خانة التبعية وتلقّي العنف، لاستحال حدوث هذا الانقلاب. على أنه غالباً ما يجري التعريف بالوضع الأنثوي على هذا النحو، خصوصاً، من قِبَل النقاد المتطرفين الذين يرون أن الهيمنة الذكورية هي من القوة بحيث لا تدع مجالاً للمقاومة، فكيف للهجوم؟ من هنا يتعيّن، قبل الشروع في تبيان الطريقة التي تخوّل النساء أن يصبحن فاعلات أساسيات في خلق ثقافة جديدة، إخضاع هذا التعريف السلبي بالوضع الأنثوي للنظر النقدي.

إن التصور السائد هو أن التبعية المفروضة في النظام التقليدي القديم تنقلب، متى أدركها الضعف نتيجة التحول الشامل الذي يصيب مجتمعاً أكثر «حيوية» وأقل ميلاً إلى توصيف ذاته بتعابير مطلقة إلى تبعية، وإن كانت تشتمل ظاهرياً على عناصر تحرير، أشد وأدهى من سابقتها.

لما كان المجتمع قد تحول بالكلية إلى مجموعة أسواق وسلع متبادلة يبحث فيه الفاعلون الاجتماعيون عن لذتهم أو منفعتهم المادية، بالدرجة الأولى، فقد وجدت النساء وسط هذا العالم التجاري فرصة سانحة للتحرر من قيود النموذج القديم، لكنهن تعرضن إلى ضغط أشد من سابقه أدى إلى تحويلهن إلى سلع جنسية تشرى وتباع أو يتم تبادلها. ولئن كان يصعب، بل يستحيل، في ظل

هذه التبعية الجديدة، أن تتحول النساء إلى فاعلات أساسيات في بناء نموذج حضاري جديد، فإن اقتصاد العرض والطلب غالباً ما يرافقه بناء مساحة خاصة ومنفتحة، خصوصاً بعد ما توصلت النساء، بمزاولتهن العمل المأجور، إلى تحقيق استقلالية اقتصادية وعامة.

وقد تضاءلت، إن لم تزل، في موازاة ذلك دونية النساء الاجتماعية في بعض بلدان بريطانيا العظمى أو البلدان الإسكندينافية بوتيرة أسرع منها في البلدان اللاتينية ـ حتى في فرنسا، حيث لم يُعط للنساء حق التصويت إلا بعد الرجال بما يناهز القرن ـ مما أكسب الحركة النسوية قوة متنامية خوّلتها أن تفرض إصلاحات مهمة، بحيث بات يمكن تكوين نظرة متزنة عن وضع النساء اللواتي لبثن خاضعات للتفاوت، إلا أنهن حصلن على الحقوق، وبتن يملكن الوسائل التي تسمح لهن بتدبير الكثير من شؤون حياتهن، ولاسيّما استعمال جسدهن. وقد كان اقتران الحركة النسَوية بالمنافع الناجمة عن اقتصاد العرض والطلب بداية تحول إيجابي وئيد في وضع النساء، لكن نسبة الإيجابية فيه كانت أقوى من أن تثني النساء الواعيات لهذه التحسينات عن السعي إلى الاضطلاع بدور التغيير الثقافي الأساسي. ولما كنت قد أشرت إلى اعتزامي تعليل قيامهن بهذا الدور، فقد بات من واجبي الآن أن أسوّغ هذه الفرضية، مبيّناً، بنوع خاص، ما يعترضهن من عقبات يحتمل أن تقودهن إلى تصرفات انفصالية.

إن الطرح العام الذي يتمحور حوله هذا الكتاب هو الانتقال من مجتمع يدرك ذاته ويتصرف من منطلق اجتماعي ـ اقتصادي إلى نمط مجتمعي (sociétal)، سميته ما بعد ـ الاجتماعي لأن جميع المقولات التي تنظم تصورنا وعملنا لم تعد اجتماعية حصراً، بل ثقافية. والسبب في ذلك هو أن المجتمع الجماهيري قلب تجربتنا رأساً على

عقب لا في مجال الإنتاج فحسب، بل في مجالي الاستهلاك والاتصال أيضاً. ليس فينا ما يخرج عن مجموع التقنيات والمعارف المتراكمة، ونحن نرد على ذلك بالانهماك في كل شؤوننا الحياتية، صوناً لوحدتنا الفريدة جسداً وروحاً. إن علاقاتنا بالسلطة تتبدل تبدل صورنا الخيالية، ومثلهما أيضاً تجربتنا الجنسية وأذواقنا الموسيقية. لكن فكرة الانتقال العامة من ثقافة تتجه نحو الخارج إلى أخرى تتجه نحو الباطن ونحو الوعي الذاتي، تقود رأساً إلى ثقافة محددة تعيشها النساء بقوة تفوق ما هي عليه لدى الرجال. إن إيقاعات الحياة البيولوجية وقيودها، لاسيّما ما تعلق منها بالأعضاء التناسلية، قد انقلبت لمصلحة النساء بعد أن كانت تعتبر معوقات لدور المرأة في الحياة العامة، وذلك بفضل التقنيات الطبية، أولاً، وبنوع خاص، لأن الصلات بين الذات والذات تبدو أقوى لدى المرأة منها لدى الرجل، من دون أن يسوّغ هذا الفرقُ نصبَ حاجز منيع بين الجنسين.

إن الحياة الجنسية لا تحتل مكانة أهم لدى المرأة منها لدى الرجل، لكن الانشغال بالعلاقات بين الجنسانية والشخصية هو أقوى وأعظم لدى المرأة، لأن تأصل الرجال في النموذج الثقافي المتقهقر يبقيهم في موقع الأوفر حظاً من حيث أدوارهم العامة، ولاسيّما المهنية منها. والجدير بالذكر أن العلاقة بالأولاد، حتى في العائلات التي ينشط فيها الأب في الاهتمام بهم، تبقى أقوى لدى المرأة منها لدى الرجل. ولئن كان هنالك عدد من النساء اللواتي يفضّلن تجنّب الحمل، فإن أخريات أوفر منهن عدداً يعتبرن تجربة الحمل بكائن حي تجربةً فريدة لا تثمّن، إذ تمنحن وعياً لدورهن في تكاثر الجنس البشري.

إن العلاقة بالجسد تشغل في مجتمع اليوم موقعاً لا يقل مركزيةً

عن ذاك الذي يشغله العمل في المجتمع الصناعي أو النظام السياسي لكل من الحرية والرق في المجتمعات السياسية. وذلك أن الجنسانية حاضرة في كل جانب من جوانب الشخصية، وتسهم بنسبة عالية في عملية بنائنا ذواتنا بذواتنا.

ولكن، ألا يحسن بنا، لكي نفهم الحركة النسوية في حد ذاتها، أن نعيد موضعة نشاط النساء ضمن نطاق الكل الأرحب المتمثل في النضال من أجل تحقيق المساواة واحترام الحقوق السياسية والاجتماعية؟ كثيرات هن النساء اللواتي يوضحن أنهن يناضلن من أجل القضاء على كل أنواع التفرقة والظلم، وأن غايتهن هي إحلال المساواة بشكل كامل بين الرجال والنساء أي إبطال كل إحالة إلى **النوع الجنسي** (genre) في المجال الوظيفي وموضوع الأجور. لكن نساء أخريات يبغين، قبل كل شيء، الاعتراف باختلافهن عن الرجال ومساواتهن لهم، في الآن ذاته. وقد تسبب هذا الجدل المتواصل في نضالات جيّاشة. أما اللواتي يشددن على العدالة، قبل أي شيء آخر، فيعللن ذلك بالقول إن أي احتكام إلى الاختلاف من شأنه أن يُدخل عامل تفاوت بين الجنسين، بل وأدهى من ذلك، أيضاً، أن يؤدي إلى تحديد المرأة بالنسبة إلى الرجل. لكنه مأخذ باطل لأن رفض كل اختلاف يعيدنا لا إلى نموذج ذكوري بل إلى **إنسان شامل** يتحدد بحقوق وليس بصفات مميِّزة. وما يستدعي النقد الأكثر جذريةً هو هذا التعبير، بالضبط: من يكون هذا الإنسان؟ إنه، كما ورد في نص 1789، من يتمتع بحقوق المواطنية، وبالتالي بالحقوق السياسية. على أن مطالبات جديدة مبنية على حقوق اجتماعية برزت بعد نصف قرن من تحرير النص المذكور، وأول من طالب بها هم الأجراء، بدءاً بحق العمل الذي أحله جميع داعمي الحركة العمالية في المرتبة الأولى. ثم تلتها النضالات من أجل

الحقوق الثقافية وحق تكلم اللغة الأم والمشاركة في الدفاع عن ذاكرة جماعية، فكيف لا تتسع هذه المطالبات الثقافية حتى تشمل حق تأكيد «نوعه الجنسي»، أي هويته الجنسية؟ إن إنساناً «لا صفات له» ولا وضع اجتماعياً أو ثقافياً هو في اعتقادنا من البعد عن كل وضع حقيقي، بحيث لا يعدو تأكيد الحقوق أن يكون كلاماً فارغاً يستحيل أن يطابق أي هدف محدد.

على أن هذا التفكير الذي يرد نضالات النساء إلى موضوعات عامة يصدم النساء جملةً وكثيراً من الرجال. وكما إن كلمة السر المتمثلة في المساواة والتي يذهب دعاتها إلى حد إبطال كل إحالة إلى النوع الجنسي تملك في مجال العمل والوظيفة الرحب قوة إقناع عظمى، وقد أسهمت فعلاً في تقليص عدد الوظائف المصنّفة ذكورية أو أنثوية، كذلك في مجال الجنسانية والتناسل، لا وجود للحلول الوسطى، لأنه المجال الذي كانت تتجذر فيه الهيمنة الذكورية، وقد أمكن الحد منها بوساطة التحكم بالنسل، إذا ما اعتبرنا أن المرأة كانت تتحدد بكونها منجِبة، بالدرجة الأولى، وبالتالي خاضعة للسيطرة الذكورية. من هنا كانت أقوى المطالبات النسوية، على الإطلاق، تلك التي تنادي للنساء بحق اتخاذ القرار الحر بأن يكون لهن طفل أو لا: «طفل إذا شئت ومتى شئت». إنها صيغة قصوى، لكن فاعليتها متأتية تحديداً من أن النساء يقلبن بهذه الطريقة علاقتهن التقليدية مع الرجل الذي كان في ما مضى «يكوّن في أحشائها» ـ أو كانت هي «تعطيه» ـ طفلاً. بذلك نجد أنفسنا مقودين إلى الطرح الذي يختصر هذا التحليل، ومؤداه أن إثبات النساء إرادتهن في الخلق يتعيّن في مجال الجنسانية تحديداً. وبتعبير آخر، إن المطالبة بجنسانية مستقلة عن وظائف الإنجاب والأمومة هي التي مكنت النساء من الانتظام في حركة اجتماعية، بالمعنى الحقيقي للكلمة،

وإحراز تقدم حقق لهن من الأهداف ما لم يتسنَّ لهن بلوغه بسلوكهن طريق النضال من أجل المساواة وضد التفرقة الجنسية.

المساواة والاختلاف

لكن القضية ليست كذلك قضية حق في الاختلاف، إذ إن الهيمنة الذكورية هي عرضة لهجوم مزدوج يتمثل في حرية اتخاذ القرار بإنجاب طفل وفي المطالبة بالجنسانية كعنصر محوري في بناء الشخصية الأنثوية. هذا البناء لا ينهض على الحذر من الرجل ـ وهو أمر كثير الشيوع في الولايات المتحدة الأميركية ـ بقدر ما ينهض على إرادة بناء الذات.

يستحيل الإحاطة في هذا السياق بالنقاش الذي أطلقه النسَويون حول تساوي النساء بالرجال وما يميّزهن عنهم من اختلافات، وقد بات تقليدياً، شأنه شأن النقاش الدائر بين الليبراليين ودعاة الطائفية.

لقد اعتبر بعض مشاهير الأنثروبولوجيين، أمثال لويس دومون وكليفورد غيرتز (Clifford Geertz) أن التوفيق بين المساواة والاختلاف يضاهي عملية تربيع الدائرة في الاستحالة. وهو رأي قد يبدو صائباً، لكنه مع ذلك غير مقبول، لأن موضوع النزاع هنا ليس الاختلاف بل الصفات الاقتصادية أو النفس ـ اجتماعية، فإذا كان يسهل، مثلاً، إنشاء التراتب بين أشياء مختلفة، إما على قاعدة السعر أو الديمومة، وإما بالنظر إلى عدد المشترين من هذا الصنف أو ذاك، فإن ثمة صعوبة في إنشاء مثل هذا التراتب بين اللونين الأخضر والأزرق، والشاي والقهوة، وتشرشل وكليمنصو.

إنه لمن المنطقي، بالعكس، أن يجري البحث وراء اختلاف ملموس يسهل الاهتداء إليه لا عن اختلافات أخرى وحسب، بل بالأحرى، عن تشكيلات مختلفة.

من السهل الإقرار بواقع هيمنة الرجال على النساء، لكن تفسير هذه الهيمنة لا يكون بالمميزات الخاصة بكلا الجنسين، بل بنموذج ثقافي ينيط بالرجال الغزاة والقنّاصة دوراً محورياً. إن القضية ليست قضية تغليب للإنتاج على الإنجاب ولا حتى قضية تنظيم تبادل الرجال النساء، بل إن ما يطرح مشكلة، في نظري، هو رؤية معينة بأشكال مختلفة للمجتمع المحكوم من قِبَل نخبة تسيطر على الثروات وعليها يقع أمر تغيير هذا المجتمع وبيئته، نخبة يجري إلحاق الفئات الأخرى بها، ومن جملتها النساء.

ليست المسألة إذاً، مسألة توقف عند اختلاف لا صفة مؤثرة له من الناحية التراتبية، بل بالعكس، إظهار مجموعات مجتمعية وثقافية تبني علاقات تفاوت هرمية. وما أسعى إليه في هذا الفصل، تحديداً، هو إظهار انقلاب النموذج الثقافي الذي رأى النساء يبلغن إلى الدور المركزي، مما لا يعني أن النساء أصبحن متفوّقات مهنياً وثقافياً على الرجال، بل إنهن يشغلن مكانة محورية في الحضارة الجديدة. واختصاراً، فإن التحليل الذي يجب إجراؤه هنا ينبغي ألا يكون بلغة سيكولوجية.

بتعبير آخر، يجب تعيين المجموعة التي يتدخل فيها الفاعلون وإبراز أهمية الموقع الذي يشغلونه، بدلاً من إجراء عملية قياس للاختلافات والمستوى الخاص بكل منهم، مما يوضح الأسباب التي من أجلها تعتبر النساء أنفسهن اليوم متفوّقات على الرجال، وإنهن لكذلك فعلاً.

الجنسانية والنوع

ما المقصود بالجنسانية؟ لا، ليس الليبيدو ولا الرغبة، بالتأكيد. إن كلمة جنس لا تفي هنا بالمرام، إذ إن الجنسانية هي بناء

الشخصية من خلال علاقات عاطفية ذات طابع جنسي وأشكال متنوعة من اللذة الغرامية. ولكي نجلو هذا التعريف يجب أن نميز بين **الجنس** (sexe) و**النوع الجنسي** (genre)، وقد كان لهذا التمييز دور رئيس في تطوير الفكر الذي تأسست عليه الحركة النسَوية، خصوصاً في الولايات المتحدة الأميركية. إن النوع الجنسي هو ـ على حد قول الشراح ـ بناء اجتماعي للحياة الجنسية. وهو تعريف يكاد يكون عديم الأهمية في ثقافة يكاد كل ما فيها أن يكون منظّماً ومبنياً، سواء في مجال التغذية أو أنظمة القرابة أو تحديد المقدس. لقد أصبحت فكرة النوع الجنسي خصبة بعد ما تم إغناؤها بشيء من الماركسية المتأخرة التي تتمثل في إدخال فكرة فرض الهيمنة وخلق كائن خاضع للسيطرة الذكورية. من هنا شجب رائدات الحركة النسَوية، وعلى رأسهن جوديث بتلر (Judith Butler)، فكرة النوع الجنسي، وسعيهن إلى رد الاعتبار إلى جميع أشكال الحياة الجنسية المتمثلة في أقليات. وقد توصلن بذلك إلى تغيير الفكر الذي تتأسس عليه الحركة النسوية في العمق. إن فكرة النوع الجنسي تستدعي ـ على حد قولهن ـ التحطيم والتفكيك، مادامت المقولات المستعملة لوصف النساء هي أدوات فرضها على هؤلاء النساء احتكار علاقة التغاير الجنسي التي تدين بسموها، أيضاً، إلى موقع الرجال المحوري في وظيفة الإنسال والنسب الاجتماعية.

هذا الفكر النسَوي الذي رفعت رايته، بنوع خاص، سحاقيات راديكاليات من أميركا هن الآن في عداد المثقفات الأشد تأثيراً في بلادهن وخارجها، على السواء، كان له الكثير من النتائج الإيجابية. وأهم ما فيه تجاوز أساليب الشجب والاستنكار لوضع المرأة الاجتماعي. وما ذلك، طبعاً، من باب الاستهانة بالمظالم وأشكال العنف والتفاوت الحالّة بالنساء، بل من باب الاقتناع بوجوب الذهاب

إلى أبعد وإخضاع المقولات التي تتأسس عليها الممارسات للنقد. كثيرات هن النساء اللواتي لسن مجرد ضحايا ولا يكتفين باستنكار ما يتم إنزاله بهن من ظلم، بل يجعلن من البُنى الاجتماعية التي تدعم التبعية موضع شك واتهام.

أما أنا فأريد، أكثر من ذلك، أن أدفع بالتفكير في اتجاه آخر وأقول إن النساء هن من نقلن مجتمعنا من رؤية غازية تسلّطية للعالم إلى رؤية خلاّقة للذات تلد توجهات حرة جديدة، مما يتطابق مع الانقلاب الذي قاد النموذج الثقافي الأوروبي الكلاسيكي إلى التطوّر نحو الوضع الذي أصوّره في هذا الكتاب.

يجب أن نطرد من تفكيرنا ثنائية الجنس ـ النوع الجنسي التي تم تركيبها وتفكيكها من قِبَل النسَويات الراديكاليات، ونستعيض عنها بثنائية الجنس الجنسانية، إن كنا نعني بالجنسانية لا قوة تخترقنا على غرار سهم **إيروس** في الميثولوجيا الإغريقية، بل علاقة يبنيها المرء مع ذاته ككائن رغبة، كائن علاقات ووعي ذاتي، وأيضاً، كفاعل تكامل لذاته والعالم، على السواء.

تحتل الجنسانية مكانة محورية في تكوين الذات الفاعلة، إذ إنها تحيل إلى تجربة فردية، وإلى توظيف الشخصية في هذه التجربة التي هي اختبار شخصي وعلاقة مع الآخر، بل هي، بصورة أعمق، وعي للذات موجه نحو العلاقة بالحياة والموت. ما نقوله بهذا الخصوص يستتبع نتيجة يقتضي الإشارة إليها للتو. إن الجنسانية هي بناء السلوك الجنسي، مما يوجب الإقرار بوجود أنواع من السلوك الجنسي لا تسهم في بناء الجنسانية المعقدة لكنها تشهد على استقلالية الجنس التي تتيح وحدها بناء الجنسانية. هذا الجنسي المنفصل عن الجنسانية كبناء ثقافي هو ما نسميه الشبق (érotisme). إن ازدواجيته وأهميته ناجمتان من كونه يبقى جنساً، بالدرجة الأولى، ويلوّن علاقة معينة

مع الذات والآخر. أما إذا كان منفصلاً تماماً عن الجنسانية، فإنه ينحدر إلى مستوى الإباحية، أي البورنوغرافيا (pornographie). ولكن، يجب أن ندرك جيداً أن ثقافتنا الجنسية لا يمكن أن تكون مكوّنة فقط من نماذج اجتماعية وثقافية، وأن الشبق هو شرط من شروط الجنسانية لأن مآله إلى ما يجب بناؤه تحديداً.

لدى بلوغنا هذه النقطة، تطالعنا مسألة أوسعت جدلاً، هي بث برامج شبقية أو بورنوغرافية على المحطات التلفزيونية. من حقنا أن نقلق لأن الهدف الأساسي من التلفزيون هو إنتاج أشياء للتلفزيون، وبتعبير آخر، تحويل كائنات حقيقية مختلفة إلى أشياء من صنع التلفزيون ومن أجله. وهو أمر يسهل تحقيقه بقدر ما يجري إفراغ الأشخاص المنوي تحويلهم من العلاقات الوجدانية أو الفكرية. لذا كان التلفزيون البارع جداً في إخراج الكائنات من سياقها وإطارها الأصلي، يتلاءم بيسر بالغ مع البورنوغرافيا ويجد بعض صعوبة في إظهار بُعد الجنسانية الشبقي. لكنه يبدو عديم المهارة حين يُراد تحليل أكثر الجنسانيات تنظيماً وبناءً، على نحو ما نجد في الأعمال الفنية، أكانت أدبيةً أم تصويرية.

وكيف لا نقول شيئاً في هذا المعرض عن البغاء الذي هو موضوع إدانات متكررة وجدل لا ينتهي؟ من الضروري الاحتجاج، بالتأكيد، على استغلال القوّادين للنساء المرغَمات على ترك بلادهن لأسباب اقتصادية، واللواتي يتعيّن عليهن تسليم أجسادهن لرجال هم أنفسهم أسرى حاجة جنسية محبَطة تنزع إلى الإشباع.

إن الكثير من النساء اللواتي يمارسن البغاء ومن الرجال الذين يلجأون إليهن يتقاسمون الفقر نفسه مسهمين بذلك في إغناء القوّادين. وإذا كان مجرد التلفظ بالبغاء يثير الاستنكار، فالسؤال هو: ضد من ينبغي توجيه هذا الاستنكار؟ ضد البغاء أم ضد الشقاء؟ وهل النساء

اللواتي يبحثن عن الأرباح الوفيرة ـ أو لا يطمحن إلا إلى أن يكنّ جميلات نهارٍ بدوام جزئي ـ أعني أولئك اللواتي يقمن بأعمال التدليك الجنسي للرجال، ينتمين إلى فئة البغايا نفسها اللواتي يعشن في العبودية ويستسلمن مكرهات إلى أي كان؟

فلنحاذر من أن تفضي إدانات البغاء المحمومة إلى إخضاع بغاء الفقراء وحده للرقابة والعقاب من دون التعرّض لبغاء الأغنياء. لم يعد من الممكن، بالطبع، أن يُنظر إلى الماخور على أنه مكان موقوف على تحرير الرغبات، بحسب الصورة التي روّجها الأدب والرسم من موباسّان (Maupassant) إلى تولوز ـ لوتريك (Toulouse - Lautrec)؟ ولكن، لماذا الاختيار بين الدفاع عن «عاملات الجنس»، وإدانة القوّادين، وإنشاء تنظيم اجتماعي لنشاط تتابعه الدولة عن كثب كي تجني منه الضرائب؟

لمن الرياء، ألا نعترف بأن البغاء هو دائماً سقوط ويمنع النساء اللواتي يستسلمن إليه من أن تكون لهن حياة حرة، مسؤولة. ولكن، حذارِ من الإدانات التي لا تهدف إلى تحرير النساء بقدر ما تهدف إلى مضاعفة رقابة المجتمع على رجال لا يسمح بالقول عنهم إنهم مازالوا يريدون الهيمنة، أي تحطيم هؤلاء النساء. وما أدرانا لو أن الحملات الشعواء التي تشنّها بعض النسَويات ضد البورنوغرافيا والبغاء تبيّت، هي أيضاً، إرادة في توسيع الرقابة الأخلاقية، التي تمارس بشدة على النساء، حتى تشمل الرجال؟

إن البغاء ـ ويكاد ذلك أن يكون تحديداً له ـ نشاط يتميّز بمستوىً متدنٍّ من التبادل الوجداني، مادامت الغاية منه هي الاتجار بالجسد بالنسبة إلى الرجل والمرأة، على السواء، مما يتنافى مع بناء الذات كذات فاعلة. لكن ذلك لا يبرر تقديم صورة عنه لا تتناسب إلا مع أشد الوضعيات خسّة ودناءة ـ وما أكثرها، في الواقع ـ فإذا

كان الرجال الفقراء الذين يلجأون إلى البغايا الفقيرات، والأكثر تعرّضاً للاستغلال ـ كما قلت ـ يعيشون بطريقة لا تقل تدميراً عن طريقة عيش هؤلاء البغايا، فإن «البغاء الأنيق» الذي ربما كان عيشه أسهل، لأنه ألذّ وأمتع للمرء أن يكون غنياً من أن يكون فقيراً، يمكن أن يتسع لتبادل بعض الكلمات والطلبات العاطفية. أخيراً، يجب أن ننظر على حدة إلى ممارسي البغاء من رجال ونساء وجدوا أن هذا هو الحل الوحيد الذي يستجيب إلى رغبتهم في تغيير جنسهم.

قد تكون البرازيل أوسع البلدان استطلاعاً لموضوع اختلاط الهويات الجنسية، كما كانت الولايات المتحدة الأميركية على حق بمساعدتها المتخنّثين الذين غالباً ما يعيشون منبوذين. وإنه لمن المستحسن، في بلد كفرنسا ألا تَصدر عن الرأي العام ردود دفاعية تغلق نهائياً على من تدّعي «إنقاذهم» من رجال ونساء ضمن إطار البغاء. إن نبذ المتخنثين في فرنسا يكاد لا يدع لهم إلا البغاء مخرجاً، ومن الملح دعم جبهة الدفاع (LGBT) عن المثليين والثنائيين الجنسيين وعبر ـ الجنسيين. غالباً ما يُستخدم موضوع التحرير الجنسي، مهما يكن إيجابياً، ذريعةً لصنع معايير جديدة وفرض هذه المعايير التي ليست ذات طابع صحي وحسب، بل إنها تضاعف من وطأة النبذ الذي يمني من هم في وضعية الفشل بالحرمان العاطفي والتبعية، ويصمهم بشيء من الجُرمية. إن المجتمع، من هذه الناحية، هو أكثر تطلباً وأقل رحمة من الكنائس، التي تطلق الإدانات لكنها قلما تلجأ إلى خطط قمع فعلية. ثم، كيف لا نفهم، في البلدان التي يعظم فيها البؤس وتتفشّى البطالة، وضع النساء اللواتي شكّلن نقابات «عاملات الجنس»، المنددة بالتدابير القمعية، أولئك اللواتي يحاولن، على الأقل، أن يبذلن للبغايا في

ظل هذا الوضع الذي يستحيل تغييره بالكلية، حداً أدنى من الحماية التي تقيهن خطر السلطات العامة والزبائن، على السواء.

إن التكامل العاطفي هو أكثر ما باتت تبحث عنه النساء، بعد ما طال تردّيهن في حال التبعية والدونية، فالمشاعر الغرامية والملذات الجنسية والحياة الزوجية والدور الأمومي، كل هذه أدوار عاطفية توجب التكامل ضمناً، على أن بلوغ هذا الهدف هو من الصعوبة بحيث إن عدم حصوله لا يدهش أحداً. هذا التصور يتعارض مع تصور الرجال الذي يقوم على الفصل بين الأدوار (زوج، أب أو ما شابه، عشيق. . . إلخ) فصلاً تنشأ عنه أعداد من العوالم الفرعية التي غالباً ما تكون مقبولة في حالتهن أكثر منها في حالة النساء. هذا الاختلاف في التصور ليس تقليدياً، على الإطلاق، إذ كانت المرأة، في ما مضى، خاضعة للدور المميز الذي أناطه بها التنظيم الاجتماعي ومن يُتوقع أن يدرج تصرفاته كلها تحت اسم الأب هو الرجل. إن انقلاب الصور والتوقعات هو من الجلاء بحيث تكاد كل الآراء حول جنسانية المرأة تتركز في قدرتها على **الجمع** بين عدة أدوار، مهما تكن متباينة، ما يشير إلى رسالة المرأة المركزية في المجتمع الجديد، والتي تتمثل في التوفيق بين تصرفات ومواقف من الحداثة منفصلة بل متعارضة. أما الرجال فيُنتظر منهم أقل من ذلك بكثير، حتى لنتصوّر بشيء من الشكوكية ما يبذلونه من جهود للمكاملة بين الحياة العامة والحياة الخاصة، بين الحسابات الدقيقة والانفعالات وما شابه. وما أردت هنا أن أعارض بين النفسية الذكورية والنفسية الأنثوية، إذ ليس ما هو أبعد من ذلك عن موضوع كلامي، بل أن أعرّف بثقافتين، إحداهما مبنية على استقطاب الموارد، والثانية مركزة في الجهد الدائب على إعادة توليف مجمل التغيرات الثقافية. إن النموذج الأول يكيّف التعارض بين رجل يعتبر

متفوقاً وامرأة دونه، في حين يرى الثاني أن نشاط النساء سيتوصّل إلى تكوين ثقافة متعددة لمصلحة الجميع.

ثمة تقارب واضح بين هذا الكلام على دور المرأة الخلاق الجديد ورغبة رائدات النسَوية الراديكاليات في التخلّص من كل صورة «مثالية» للمرأة، وهي رغبة تأخذ في الاعتبار تأكيد الحركة النسَوية، منذ وقت طويل، أن كل ما يحدد المرأة هو من نتاج سيطرة ما. والواقع أنه يستحيل تكوين هذه الصورة الجديدة للمرأة ما لم يتم اطّراح كل تصور واقعي «للمرأة المثالية». وهكذا نرى النساء، بالعكس، ينسلخن عن التحديدات المعطاة لهن ويسعين إلى بناء ذات فاعلة ـ امرأة لا يتطابقن معها، على الإطلاق، تماماً كما لم يتطابق الرجال مع المثال الذكوري للمجتمع.

أشق ما يمكن الاضطلاع به بوضوح هو الأولوية التي يعطينها لبناء ذواتهن. إن علاقتهن بأي رجل أو امرأة، كعلاقتهن بمهنتهن وأولادهن، لا يمكنها الانتظام مع سائر العلاقات باسم مبدأ يتحدد فوق النشاطات الاجتماعية، بل إن مبدأ العمل الوحيد الممكن، بالنسبة إليهن، هو البحث عن أعظم قدرة على إنتاج الذات، ما يعني تقديم العلاقات الأكثر إلزاماً على ما عداها. والمهم هنا ألا نجري الاستدلال على مقولات أخلاقية، بل على دلالة كل تصرف بالنسبة إلى كل فاعل على حدة.

ثمة طرق كثيرة لإظهار التعارض بين ما اتُّفق على اعتباره نمطين من النسَوية، ولكن ينبغي الإفصاح عما يعطي هذه المعارضة كامل أهميتها. إن الأول يتعدى النضال من أجل المساواة إلى إثبات الاختلاف: ثمة جنسان، كما تعلن أنطوانيت فوك (Antoinette Fouque) بقوة، وتحديد المرأة يجب أن يكون انطلاقاً من ذاتها وليس بالنظر إلى أدوارها الاجتماعية وعلاقاتها بالرجل. وما ورد في

هذا الكتاب، وفي هذا الفصل تحديداً، يندرج ضمن إطار هذه النظرة بيسر، كما تشهد العبارات التي أستعملها دونما حرج: ثقافة ذكورية، ثقافة نسائية، تحرير النساء... إلخ.

وأما النزعة النسوية الثانية فإنها أكثر جذرية، إذ تجعل ـ كما أشرت ـ من فئة: «المرأة» هي نفسها موضع شك، وتعتبر مع رائدات الحركة النسَوية المثليات (*queer*) أنه يجب تحرير النساء من نموذج التغاير الجنسي الذي يسيطر عليهن ويرسم لهن دوراً تابعاً. يجب أن يُضرب بالمعارضة بين الرجل والمرأة عرض الحائط، وضربها يكون بتحطيم فئة «النساء» التي تم إنشاؤها انطلاقاً من الهيمنة الذكورية في علاقة تغاير جنسي مفروضة معيارياً. هذا الموقف الراديكالي يثير ردود فعل عدائية، إذ إنه من الصعوبة بمكان إنكار ازدواجية الرجل ـ المرأة التي تدرَك للتوّ لا ضمن نطاق علاقة التغاير الجنسي فقط، بل في إطار التجربة العبر ـ جنسية، أيضاً، ولا تشكل موضوع خلاف في العلاقة المثلية. أما القول في ثنائي سحاقي إن إحدى الشريكتين تقوم بدور الرجل فهو قول غير دقيق، والنموذج المسمى باتش (Butch)، أي المرأة المسترجلة، ليس نموذجاً ذكورياً. إن المثلية هي التعبير الأكثر «لااجتماعية» عن الهوية الذكورية أو الأنثوية، لكن العلاقة غالباً ما تكون علاقة رجل وامرأة محددين بوضوح أكثر منها تجاوزاً لطبيعة الشريك.

لا شيء يسمح بالجزم، في الواقع، أن المرأة فئة تتحدد بمجموعة صفات، وكذلك الرجل. ثمة تنوّع شديد في النماذج الذكورية والأنثوية، والمطابقة بين الرجل والسلطة عدا كونها بناء ثقافياً هي أبعد ما يكون عن الانسجام مع الواقع. وإذا كان لهذا البناء تأثير كبير، في الواقع، فهو لا يفرض نفسه على كل أفراد المجتمع، بالتأكيد، إلا إذا كان هذا الأخير طائفةً معزولة وشديدة التلاحم.

إن النتيجة التي يقود إليها هذا التحليل هي أن تصرفات الفرد المعرفية والعاطفية والجنسية ليست هي نفسها، على الدوام، وأن معظم علاقات التغاير أو التماثل الجنسيين لا يمكنها أن تضع موضع التواصل والتكامل إلا جزءاً محدوداً من الحياة النفسية لكل من الشريكين. وأياً تكن الحال، فإن مسافة كبرى تباعد بين فكرة (queer) التي تفيد تفتت الشخصية، ولاسيّما في المجال الجنسي، وفكرة الذات الفاعلة التي ترغب في تخطي هذا التفتت بقوة العلاقة الغرامية، حيث يتّحد القرب والرغبة الجنسية والعلاقة البيْذاتية (intersubjective) وتكتسب كلها مجتمعة من القوة ما يخوّلها التقريب بين سائر مكوّنات الشخصيتين.

إن العنصر المشترك بين الفكرتين المذكورتين هو رفض رؤية متكاملة إلى الشخصية في موازاة أخرى متكاملة، أيضاً ـ سبق أن حاربتُها ـ إلى المجتمع. ولنتعمّق أكثر: لا يصح القول، فقط، إن الرجال والنساء ينشئان هذه البناءات بطريقة مختلفة، بل إن كل فرد يبني نجاحات جنسه/ نوعه الجنسي وإخفاقاته، ما يعني أن العنصر المحوري هو الفرد لا النوع الجنسي، وأن هذا الأخير ليس فئة عامة تنضوي الأخريات تحت لوائها، بل أحد عوامل النشاط الذي يمارسه الفرد على ذاته. تجدر الإشارة، في الواقع، إلى أنه ليس للعامل (facteur) الذي نسميه نوعاً إلا قيمتين: رجال ونساء، وأن هناك عوامل أخرى، أو متغيّرات أخرى تتدخل في بناء الذات الفاعلة بناءً تتفاوت فيه نسبة التعقد والنجاح. واختصاراً، فإن النوع الجنسي، بكونه متغيرة قليلة المرونة ـ مادام يقتصر على حالتين ممكنتين فقط ـ لا يشكل تحديداً أساسياً للفاعل. وما القضية هنا قضية رجال ونساء، بل قضية ذات فاعلة تبني نفسها انطلاقاً من جنسانية مجزأة إلى علاقات مع الآخرين، وأحياناً، على سبيل الاتفاق، انطلاقاً من

ازدواجية الرجل ـ المرأة. لذا كان من واجبنا، لدى معالجتنا هذه النقطة، أن نتخلص من كل سيكولوجيا مقارِنة يجري تطبيقها على الرجل والمرأة، وهو ما لا يفترض أن يشكل لدينا صعوبة بعد ما أمدنا الفكر الفرويدي بأداة تحليل أكثر تطوّراً تعتمد على تكوّن الشخصية خلال الطفولة، حتى إذا تم لنا تمهيد الطريق، وجب الاختيار بين نهج تفكيك الحركة النسَوية ومسعاي المتمثل لا في تحليل النفسية الأنثوية، كما أسلفت، بل في الطفرات الثقافية التي خوّلت النساء أن يمارسن دوراً محورياً. مثل هذا الاختيار لا يُبطل فائدة تفكيك الأنثوي. الذي يبقى دائماً ضرورياً لفصل الجنسانية عن الأدوار العائلية، لكنه يفترض تجاوز نقد مفهوم الأنثوي كما صوّرَته الهيمنة الذكورية.

هذا الاختيار يعني، في هذا المجال كما في مجالات كثيرة أخرى، أن من الضروري تخطّي وصف ما تجري مكابدته والقبول بفكرة مؤداها أن الفاعلات الأساسيات لسن مجرد ضحايا. لذا أشدد، في معرض التنويه المعجَب بأعمال جوديث بتلر النقدية وكثيرات سواها من رائدات النسوية الراديكاليات، على انقلاب الثقافة بعد إنهاك النموذج الكلاسيكي الإرادوي ودورِ النساء المركزي في هذه الطفرة الثقافية.

لا علاقة لتعهد المرأة قضية الجنسانية بإيجاد محظورات جديدة أو تحطيمها، بل إن قضية هؤلاء النساء تتمثل أولاً في رفض الخلط بين أدوارهن في الإنجاب والحياة العائلية من جهة، والجنسانية بحد ذاتها من جهة ثانية. هذه الفكرة هي في لبّ المطالب النسوية. وثمة ما هو أكثر من ذلك، أيضاً: إن النساء يطالبن بحقهن في اللذة والاعتراف بجنسانيتهن الخاصة، مؤكدات أنها لا تقتصر على الاستجابة إلى طلبات الجنسانية الذكورية. مثل هذا التأكيد حافل

بالنتائج التي تقلب العلاقات بين الرجال والنساء رأساً على عقب، لكن الدفاع ممكن، أيضاً، عن الفكرة القائلة إن النساء يتكلمن باسم تحرير الجنسانية وليس، فقط، تحرير جنسانيتهن.

على هذا الأساس، تم توجيه انتقادات كثيرة إلى مونيك ويتيغ (Monique Wittig) بسبب مواقفها المتطرّفة، فقد كانت ترفض أن تسمى «امرأة»، ولا ترغب في أن تكون كذلك إلا بصفة سُحاقية، كما إنها كانت تلامس نقطة بالغة الحساسية بإعلانها ـ متوسّلة ألفاظاً قلّما تختلف عن ألفاظ جوديث بتلر ـ أن فئة «النساء» تم إنشاؤها داخل نطاق الهيمنة الذكورية وبهدف تعزيز هذه الأخيرة، بحيث لا يسع المرأة التحرر من هذه الهيمنة إلا بالامتناع عن تسمية نفسها امرأة. وإذا كنا لا نضنّ بالجهد الضروري لدفع الاعتراضات التي تثيرها مثل هذه الكلمات، للتوّ، فقد وجب أن نقر بالأهمية البالغة للرأي القائل إن النساء يسعين إلى التعريف بمشاكل الجنسانية ـ لاسيما ما كان منها وثيق الصلة بخلق الذات الفاعلة ـ بمعزل عن النوع الجنسي للأفراد المعنيين، بحيث يمكن القول إن النساء يعملن على تحويل أحد أهم وجوه مجتمعنا، أي الجنسانية، وتحريره من الدور المتدني الذي يؤديه في علاقة التغاير الجنسي، تلك التي تزعم أنها الجنسانية الوحيدة السويّة. إلا أن من حقنا التشكيك في التحرير الذي تكثر المناداة به، فالكثير من الكليبات التلفزيونية الحافلة بالجنسانية، ومعظمها من أصل أميركي، يشير بوضوح إلى أن الرجل مازال يهيمن على نساء خاضعات لمشيئته. وكثيرات هن النساء اللواتي يعتقدن، بطريقة أكثر حداثة أن تواجه الرجال والنساء هو الذي يدخل هذا البعد الشبقي العنيف. وفي كل الأحوال، تبدو المرأة خاضعة لجنسها.

من الطبيعي أن يقود استنتاج كهذا إلى قول كلمة بشأن الجدل

الذي يعارض بين الرجل والمرأة. كثيرون يردون على جماعة الذين واللواتي يدافعون/ يدافعنَ عن هذا السلاح المعتبر نسائياً من أجل الاستحواذ على الرجال، بالقول إن هذا الاستحواذ خضوع، في الواقع، مادامت المرأة لا تتحدد فيه إلا اعتباراً من رغبة الرجل متنكرة لشخصيتها. هذا النقد يسهل تقبله، عدا أنه يحظى بتأييد فريق كبير من نساء اليوم، لكن إدانة الإغراء تتركنا في فراغ يصعب قبوله. ما عساها تكون العلاقات العاطفية إذا انتفى منها الإغراء؟ إن أبسط ما يتبادر إلى الذهن هو وجوب أن يكون الإغراء متبادلاً بين النساء والرجال، لكن هذا الحل التبادلي يشكو من الغموض، وما قلناه حتى الآن يجعل القبول بهذا التعبير أمراً صعباً. ولكن، إذا كان يعود إلى النساء الآن أمر إعادة التأليف بين أبعاد التجربة المختلفة، فإن إدارة علاقة الإغراء ـ التي تصبح بهذه الطريقة متبادلة مع خاصة أنثوية غالبة ـ وتجديد هذه العلاقة، هما، أيضاً، من اختصاصها. وهو ما قد يكون في صدد التحقق، بالفعل. إن صورة الرجل المُغوي الذي يحمل النساء على الاستسلام إلى رغبته، تثير ردود فعل سلبية متزايدة، حتى وإن أمكن أن يتوق عدد من النساء إلى الوقوع في أسره من دون أن يلزمهن ذلك بالتخلي عن حريتهن. لقد بات مقبولاً أكثر من ذي قبل أن يكون الإغراء، وإن ظل يمارس من كلا الطرفين، بإدارة المرأة، إجمالاً، لأن تشابك الإغراءات، في هذه الحالة، يجري على نحو أفضل، مما يعني أن بناء المرأة ذاتها من خلال الجنسانية يوجب بناء موازياً من جهة الرجل. لقد دخلنا في مرحلة من السيادة الأنثوية، بالتأكيد، وعالم الإغراء يساعد تحديداً على إعطاء النساء الدور الرئيس في عملية الإبداع الثقافي.

ما أبعدنا، إذاً، عن المرأة الضحية! سوى أن ذلك لا يعني، على الإطلاق، أن ليس هناك عدد كبير من النساء الرازحات تحت

وطأة التفاوت والعنف، بل أنهن يخرجن من معاناة العذاب والظلم حاملات باسم الشعب كله نموذجاً ثقافياً جديداً. هذه العبارة يجب أن تُفهم بالمعنى الأوسع، وذلك يقودنا إلى توسيع ما جرى تقديمه حتى الآن من آراء.

لا يمكن للنساء تأكيد وجودهن كذوات فاعلة إلا برفضهن التحدد حصراً بعلاقة التغاير الجنسي التي تربطهن بالرجل وبما تفرض عليهن هذه العلاقة تأديته من وظائف اجتماعية. من الممكن، طبعاً، أن يتخذ هذا «التحرر» شكل مناداة بهوية أنثوية قائمة بذاتها أو حتى بتفوق النساء على الرجال. لكن هذه الإثباتات هي أوهى مما توحي به، بادىء الأمر، لأننا إن لعبنا لعبة «النفسية الأنثوية» وقعنا سريعاً في تصوّرات للمرأة لا تتناسب مع الهيمنة الذكورية إلا لأنه يمكن الاعتقاد بأنها من خلقها وابتكارها. إن النساء اللواتي يذرعن هذه الطريق ـ السهلة في الظاهر ـ جيئة وذهاباً، لا يلبثن أن يطالبن باللطف والرقة وحس الآخر ورهافة الشعور، أي بكل الخصال الغريبة عن الرجل القناص والجندي والفاتح.

تخالف هذا التوجّه بل تعارضه كل التعارض تلك الحركة التي تهيب بالنساء، باسم حريتهن بالذات، إلى نبذ الاستقطابات في صورتها الأعم، التي تتمثل في الذكورة والأنوثة، بإلغائهن السيطرة الواقعة عليهن من الرجال، وإلى إعادة بناء التجربة البشرية التي قد تكون طريقة التحديث الغربية شطرتها إلى نصفين غير متساويين. هذا السعي الشامل إلى إعادة البناء يظهر بجلاء في كثير من قطاعات الحياة اليومية، فعلماء البيئة يريدون تخطي التعارض بين الحداثة الاقتصادية والتوازنات التي تجعل الحياة ممكنة على الأرض، والطب النفساني يطرح، بكل أشكاله، برامج كفيلة باستعادة الصلة بين الجسد والروح، أما التحليل النفساني فما فتىء منذ ما قبل ذلك

بكثير ينحو بتفكيره في هذا الاتجاه. وفي القريب المباشر، أيضاً، نرى أصابع الاتهام توجه كل يوم لا إلى الهيمنة الذكورية فحسب، بل إلى أكثر نتائجها مباشرة وموارَبة، أيضاً.

جميع هذه النزعات التي يطول تعدادها لا تحارب أشكالاً معينة من السيطرة فقط، بل تدافع عن نفسها أيضاً ضد الفردية المزيّفة في مجتمع استهلاكي كل فرد فيه مدعو إلى التصرف بما يتناسب مع مميزاته الشخصية والاجتماعية والثقافية أو مع خصائصه النوعية.

إن للمرأة الدور الأهم في هذا المجال، طالما أن نزعة التسويق تجعل منها، بأعنف ما يمكن، غرضاً للاستهلاك الجنسي، وبنسبة أقل، مؤشّراً للوضع الاجتماعي. إن الحركات النضالية التي تؤدي فيها دوراً محورياً لا ترمي إلى إحلال الهيمنة النسائية مكان الهيمنة الذكورية كما لا تهدف إلى تسجيل الغلبة لروح الاستهلاك الذي تتلاشى فيه كل علاقات السيطرة.

إن النساء، وإن تكن وضعية التبعية قد أصابتهن بالضعف، هن الفاعلات في حركة إعادة بناء التجربة، لأنهن صاحبات القضية، على المستويين الفردي والجماعي. وقد تساءلت مونيك ويتيغ، في معرض نقدها **الفكر المستقيم**(*) عن الإمكان المتاح لكل امرأة لكي تؤكد ذاتها كذات فاعلة، ثم أجابت بالقول إنه: «من غير الممكن إيجاد تحديد جديد للشخص والذات ينطبق على الإنسانية جمعاء إلا بتخطي الفئتين الجنسيتين، الذكرية والأنثوية، وقدومُ الذوات الفردية يوجب، أولاً، تحطيم الفئتين الجنسيتين والتوقّف عن استعمالهما». وكما قلت، فالسحاقيات هن، بالنسبة إليها، من يحطّمن فئة «النساء» شر تحطيم. هذا التأكيد لا يحتمل الإثبات كما لا يحتمل التكذيب،

(*) Monique Wittig, *La Pensée Straight*.

لكنه يشهد على الدور البارز الذي قامت به السحاقيات في الانقلاب الذي جرى تصويره في هذا الكتاب، وهو انقلاب عظيم على صعيدي الفكر والعمل، معاً. لقد كان دور السحاقيّات رياديّاً منذ أنطوانيت فوك، التي بدا فكرها معزولاً للحظة، لأنها كانت سابقة لفكر النسَويات النقدي الصرف، حتّى جماعة المثليات (*queer*) الأميركيات، أولئك اللواتي مثلن عند مفترق القرن العشرين الوجه الأفضل للنسوية، ربما لأنهن وضعن أنفسهن للتوّ، بمنأى عن هاجس التبعية للرجل، وهي مسألة شغلت أغلبية النساء أي نساء متغايرات جنسياً، حيث إنه، بالنسبة إلى هؤلاء، بنوع خاص، يتعيّن إنشاء العلاقة بين أبعاد الجنسانية الثلاثة: استقلالية الجنس، والعلاقة مع الآخر، وولادة الوعي الذاتي كذات فاعلة، موضحات أن هذه المكوِّنة الأخيرة، التي يُرتهن وجودها بوجود الأخريين، إلى حد بعيد، هي أسمى دلالات الجنسانية.

إذا انطلقنا من هذه النقطة المحورية سهل علينا التبصر بالتحولات الثقافية التي تلتقي كلها لتكوّن ثقافة تتحدد بدور النساء المحوري نظير ما كانت سابقتها الثقافة الأوروبية الكلاسيكية تتحدد بدور الرجال المحوري. وهو استنتاج يتعيّن الإفصاح عنه في ملء جذريّته: نحن لا نتقدّم نحو مجتمع مساواة بين الرجال والنساء، ولا، أيضاً، نحو مجتمع خنثوي، لكننا دخلنا في ثقافة ـ أي في حياة اجتماعية ـ موجهة، وبالتالي، محكومة، من قِبَل النساء. **لقد دخلنا في مجتمع نساء**. وهو إثبات يُرد عليه، للحال، بالتهكّم والاعتراض: كيف يمكن الكلام على هيمنة نسائية إذا كان لايزال الرجال يمسكون بجوهر السلطة إمساكهم بالثروة والسلاح، وأجور النساء دون أجور الرجال، وحيثما كان تظهر علامات الهيمنة الذكورية وخضوع النساء للصورة التي يكوّنها عنهن الرجال؟

هذا التذكير بحقائق جلية غير متنازع عليها لا يضعف قطعاً الاستنتاج المقدم من قبلي هنا: نعم، إن الرجال يملكون السلطة والمال، لكن النساء يملكن في الأساس حس الأوضاع المعاشة والقدرة على التعبير عنها. وإنه لأسهل أن نجعل النساء يتكلمن على النساء من أن نجعل الرجال يتكلمون على الرجال. هؤلاء هم مشوّشون، حائرون، يربكهم ما يزخر به موضوع الذكورة والرجولة من صور، وكثيرون منهم يرغبون في التقرب من النساء، إلى حد التأنث. كذلك بدأت صور الاختراق والامتلاك والإخصاب كلها تضعف في العلاقات الجنسية، مع تعرّف النساء موضع لذتهنّ، بل مع تعلّم الرجال الاستعاضة عن وضعية الغلبة بالقدرة على العودة إلى الذات على غرار ما تفعل النساء، حتى ليُعزى نجاح الكثير من التقنيات المنصوح بها من قِبَل معالجي الجنس النفسانيين إلى التحرر التدريجي من صور الهيمنة الذكورية في العلاقات الجنسية كما في الحياة بشكل عام.

إن ضعف هذه التحاليل الأساسي يكمن في إعطائنا الانطباع بأننا أمام نساء محرِّرات أو متحرِّرات، يستقبلن تصوّرات جديدة وممارسات جديدة، نساء قادرات أن يحقّقن بأنفسهن تحولات تمنحهن دوراً مجدِّداً وأكثر استقلالية، ولكن، من دون أن يصطدمن بمقاومة نساء أخريات. على أنه كان ولايزال هناك مقاومات. إن تحولات على هذا القدر من العمق لا يمكن أن تحصل من دون أن تصطدم بمعارضات وتستثير، حتى، ردوداً رافضة. وسأشير منها هنا إلى اثنتين تنطبقان على وضعيات شديدة الاختلاف.

إن الإطار الأول الذي تواجه فيه النساء ردود فعل سلبية هو ذلك الذي تعيش فيه الشعوب الوافدة من خارج، كما تُظهر جميع الحالات المدروسة في فرنسا حيث تمارَس على الأخت رقابة مشددة

من قبل الأخ بغية التحقق من ارتدائها الحجاب. وأكثر ما يفاجىء في هذه الأحياء هو أن الفتيات الوافدات لم يكنَّ يخضعن إلى ضغوط بمثل هذه الشدة قبل العام 1990 حيث كان يسمح للشبان والفتيات بالتنزّه في الحي سوية، لكن الآباء بل الأخوة الذكور، بنوع خاص، أخذوا بسرعة يضيّقون الرقابة شيئاً فشيئاً على الفتيات، بحيث انغلقت الجماعة على ذاتها، وعادت أغلبية الزيجات تتم وفقاً للعرف الأخلاقي القديم: قرانات مدبّرة تستند إلى شهادة عذرية، مما أسهم في تطوير جراحة بسيطة تهدف إلى ترميم غشاء البكارة، كما جعل الكثير من الفتيات يلجأن على نحو شبه دائم، إلى العلاقات الشرجية.

من الفتيات من يتمكنَّ من عيش حياة جنسية في موضع إقامتهن، ومنهن من يتسنى لهن الخروج من الحي، لكن هنالك، أيضاً، من يعشن حياة مزدوجة. إن هدف العديد من الرجال في مثل هذه الأحياء هو التوصّل إلى منع الفتيات من عيش حياة جنسية، فمن ترتدِ تنورة توصم بالعار كما لو كانت عاهرة، ويُشتبه بموافقتها إذا تم الاعتداء عليها عند أحد «المنعطفات»، في وقت يبدو معه هذا النوع من الممارسات آخذاً في الازدياد، بقيادة فتيان الجماعة الأقوياء، أولئك الذين يحتكرون امتياز اقتناص الإناث وضمّهن كالطرائد إلى جعبتهم. وما يحصل هنا يتعدى المقاومة إلى الإجفال.

مثل هذا الوضع، وإن أمكن تحليله من وجهة نظر أخلاقية أو حضارية، يدل على رفض الجنسانية الأنثوية، في كل الأحوال، ولاسيّما جنسانية النساء غير المتزوجات، مما يؤكد مرةً أخرى أن لب قضية مساواة المرأة هي الجنسانية أكثر مما هي التحصيل العلمي والانخراط في المجال الوظيفي.

وثمة إطار آخر تصطدم فيه النساء بمقاومات: إننا نشهد تراخياً جنسياً متزايداً في عدد من المدارس والأوساط الاجتماعية، حيث

تعمم استهلاك الأقراص الممغنطة البورنوغرافية، والفتيات يرتدين ثياباً مفرغة تكشف أجسادهن، وتتم حيثما كان مشاهدة «كليب» (MTV) و«كليب» (MCM)، التي تغدو أكثر فأكثر إباحية بالرغم من الحظر الأميركي الذي ينهى عن إظهار العري. يلوح لي أن هذه الحضارة المصنوعة من الصور، بنوع خاص، لا تتناقض مع النموذج الثقافي التقليدي، الذي يقضي بأن تنال الفتاة إعجاب الشاب وأن تغريه وتعد نفسها لزواج يولي محيط الشاب الاجتماعي ومستقبله المهني والاقتصادي شديد الاعتبار. أما الشباب فيتصرفون، من جهتهم، تصرفاً شبيهاً بتصرف النساء، إذ يرتادون صالونات الحلاقة والتجميل، بل وعيادات الجراحة التجميلية، أيضاً.

هذا الجيل يعيش على الطرف النقيض للحركة النسَوية، التي كان عليها أن تخوض معارك ضارية من أجل أن يحصل التغيير في العوائد والأخلاق. ما من قاسم مشترك، بالطبع، بين أقصى درجات القمع وأقصى درجات التساهل. ومع ذلك فإن كلا القمع والتساهل يطرح من خلال الجنسانية عقبة أمام تكوّن الشخصية، ولاسيّما شخصية النساء الشابات؛ عقبة قد يكون من الصعب تذليلها سواء في إطار أخلاقية قمعية أو في إطار أخلاقية متساهلة. وعليه، يمكن للنساء أن يبنين ذواتهن بالإغراء كما بالعمل، لكن تحول الجنس إلى سلعة يجعل من «تحرر» النساء الخلّاق أمراً مستحيلاً.

الذات الفاعلة ـ المرأة

أحتفظ بالفكرة القائلة إن الحركة الوحيدة القادرة على أن تبث في مجتمعنا روحاً مبدعة جديدة، بعد انفصام نموذج التحديث الأول وزواله ـ وهو نموذج استقطابي متطرف ولّد أشد أنواع التوتر والصراع، هي تلك التي تسعى على لأم شتات الحياة الاجتماعية

والتجربة الشخصية. إننا نسعى إلى إعادة اللحمة إلى ما باعد بينه التحديث الأول، أي إلى التقريب، كما يقول علماء البيئة، بين الطبيعة والثقافة تقريبنا بين الجسد والروح، والحياة الخاصة والحياة العامة. وكيف ننكر أن النساء، اللواتي يتحددن بدونيتهن، يسعين لا إلى قلب علاقات النفوذ بل إلى «تخطيها» على نحو يتيح لهن القضاء على المنطق الذي كان يقضي عليهن بالدونية؟

هذه الفكرة العامة تؤيّدها الوثائق، من مقابلات واجتماعات فريقية، ولكن، ينبغي استكمالها. إن نساء اليوم يفكرن بطريقة أكثر فأكثر تاريخية، خصوصاً، بعد انتصار النسَوية، وتخطي الاستقطاب القديم يقودهن لا إلى نبذ انغلاقهن بل إلى ترجمته في «الحياة الخاصة». إنهن يعملن، بالطبع، في ما خلا بعض الحالات الخاصة، كاللجوء إلى العطلة العائلية، ويحافظن ويردن الحفاظ على التفوق الذي تمنحهن إياه قدرتهن على الإنجاب، ومافتئن يرددن: «طفل إذا شئت ومتى شئت». إن الأطفال هم، بالنسبة إليهن، مصدر سلطة، ومن النادر جداً أن تكون علاقة الأب بهم على هذا القدر من القوة. وبكلام أشمل، فالنساء، مع رفضهن التحديدات القديمة لنوعهن الجنسي، يولين جسدهن أهمية أعظم من تلك التي يولونها للرجال.

بيد أن التعارض بين النموذجين القديم القائم على الاستقطاب والجديد القائم على **التأليف والجمع** لا يفي بتوجهات النساء اللواتي يفكرن بمنطق التجاوز أكثر منهن بمنطق إطاحة التفاوتات أو إنشاء التكافؤ والتعادل.

ما يعوز تحليلنا، إذاً، هو فهم ما يقود النساء إلى البحث قبل كل شيء عن تجاوز علاقة الرجال/ النساء حيث لايزلن يشغلن مرتبة أدنى من الرجل. هذه المرحلة من التحليل، الذي يبدو في غاية

الوعورة، تكتسب وضوحاً في ضوء ما تضمّنه سياق البحث من ملاحظات. إن النساء، مع رغبتهن في الإبقاء على علاقات الإغراء مع الرجال، يرفضن الصور التي تبثها عنهن وسائل الإعلام، ولاسيّما الدعاوة الإعلانية. وقد أفصح فريق من النساء اللواتي عملن معهن عن هذا الرفض بالقول إن النساء اللواتي يعرضهن الإعلان الدعائي لسن حقيقيات، فأفخاذنا وأيدينا لا تشبه أفخاذهن ولا أيديهن. لقد اخترعت الإعلانات صورة للنساء، أما نحن فمحرومون من صورتنا. ولو نظرنا إلى وجوهنا في المرآة لما رأينا إلا الوجه والصورة اللذين ألصقتها بنا الإعلانات حاجبة جسدنا الحقيقي.

وبتعبير آخر، فإن النساء لم ينمّين رغبتهن في **جمع** شتات التجربة بالعودة إلى النموذج القديم، بل بالتصدي إلى وسائل الإعلام التي انقضّت عليهن، إذ لم يمكنهن الانتقال من موضوع التحرير إلى موضوع إعادة اللحمة المفقودة إلى الثقافة وإلى تجربتهن الشخصية إلا عندما أدركن أن وسائل الإعلام تحطم صورتهن القديمة والحديثة، في آن. إن نقطة الوصول تبقى هي نفسها في هذه السيرورة، لكن الطريق التي اتبعتها تبدو لي الآن أطول وأكثر تعقّداً مما كانت توحي به قراءتي الأولى.

وثمة، علاوة على ذلك، جواب عن السؤال الذي يطرح نفسه على الفور: أي علاقة بين تحركات النساء النضالية ضد الهيمنة الذكورية وتلك التي ترفض أن تتصرف بهن وسائل الإعلام وكأنهن سلعة جنسية؟

لقد كان هنالك صورة إجمالية وواقعية، للذات الفاعلة تلهب الانتفاضات المتكررة من قبل الفئات المقهورة، باستمرار. وقد دفع التحرك النسائي بهذا التطوّر نحو غايته، إذ كانت النساء يتحددن بنوعهن الجنسي بعيداً عن انتمائهن القومي والاجتماعي والثقافي، أي

ككائنات ذوات جنس، بل أهم من ذلك، ككائنات تخضع لهيمنة تمارس عليهن بالكلية، ولاسيما على جسدهن. وهكذا حصل انقلاب في الصراع نقله من صراع اجتماعي يهدف إلى فرض الرقابة على الاقتصاد إلى نضال نساء يراهنّ على فرضهن رقابة ذاتية على أنفسهن والدفاع عن الحقوق التي تلزم تصرفاتهن في كل المجالات.

ولكن، ما معنى قولنا إن موضوع الرهان هو فرض النساء على أنفسهن رقابة ذاتية؟ معناه أن موضوع رهان هؤلاء النساء هو مرجعية مباشرة، واعية ذاتها، وذلك بالتعارض مع تحديد الذات بالنسبة إلى الرجل والسلطة الذكورية وانطلاقاً من وظائف الإنجاب. ولكن، إذا كان لا يجوز أن تتحدد المرأة بتبعيتها للرجل، فقد وجب أن تعيد تحديد علاقتها به. لا وجود لمجتمع أحادي الجنس (unisexe) يسير فيه الرجال والنساء نحو التماثل تدريجاً وتكون الفروق بين الأفراد ـ بل بين أنماط العلاقات الجنسية ـ أبرز من تلك التي تميّز الرجال من النساء، بل إن بناء الذات الفاعلة الأنثوية سيوسع، برأينا، المسافة بين الرجال والنساء، لأنه يستحيل على الأولين أن يعيشوا تجربة هؤلاء الجسدية نفسها. ينبغي إيلاء الذات الفاعلة ـ المرأة مكانة مركزية، والإقرار باستقلال الجنسانية عن كل الأدوار الاجتماعية، ولاسيّما ذلك البناء الذكوري الذي اسمه النوع الجنسي. وعليه، فالذين يعتقدون بتحويل المرأة تدريجياً إلى مجرد غرض جنسي، في إطار العملية الهادفة إلى إثارة المجتمع بكامله جنسياً، يخطئون كلّياً لأن تحرير الجنسانية يوطد بناء الذات كذات فاعلة نظراً إلى مساهمته في تحطيم صورة المرأة الخاضعة لسلطة ذكورية كان يفرضها عليها احتكار علاقة التغاير الجنسي التي تجعلها في موقع الخاضعة للهيمنة.

من الملائم، بل من الضروري، أن نتكلم على مجتمع نساء. ولكن، أيضاً، يجب أن نتحاشى الكلام على تأنث المجتمع، لأن

من شأن ذلك أن يدخل مجدداً الفكرة الخاطئة (والخطِرة)، التي تبقى بالنساء طبعاً دائماً وعاماً. إن تقدم التصنيفات الثقافية على التصنيفات الاجتماعية لا يعني حلول الرقة مكان القوة واللذة مكان الواجب. ولا علاقة لما أورده هنا بعلم النفس بل بتاريخ الثقافات، لكن النساء هن من يحملن التحولات الثقافية الراهنة. أما الرجال، فقد أنشأوا، بصفتهم فاعلين مسيطرين في النموذج القديم، نسقاً من التفكير والعمل يحدد ويفرض دوماً خيارات، **فإما** هذا **وإما** ذاك؛ **إما** الرأسمالية **وإما** الشعب. يجب **الاختيار** بين الفطرة والثقافة. وهو نسق من التحليل يكاد يستحيل معه معرفة الأفراد، الذين قلما يكونون قضية واحدة. أما النساء فإنهن، بعكس الرجال، عندما يحققن السيطرة، يثبتن تفوقهن بتعقّدهن وقدرتهن على متابعة مهمات عديدة في وقت واحد. إنهن يفكرن ويعملن بطريقة قوامها الازدواج الذي يمكّن من **الجمع** ولا يجبر على الاختيار، وقد بتنا نعيش حقاً لا في عالم ثنائي، بل في عالم قائم على الازدواج. إن المدرسة، التي تستقبل أولاد المهاجرين الوافدين، لا يمكنها مدامجتهم مع ثقافة الأكثرية ولا إبقاؤهم في ثقافتهم الأم، وأهون الشرّين هو **الجمع** بين الثقافتين جمعاً لئن كان يولّد شعوراً بعدم الرضى، فإنه يتدارك ما ينجم عن الحلول البسيطة من نتائج سلبية. وقد كانت سيمونيتا تابوني (S. Tabboni) أول من أظهر، انطلاقاً من دراسة أجرتها على عدد من الشبان والشابات في إيطاليا، أن النساء يرفضن الاختيار ما بين حياة شخصية وحياة مهنية، إذ يشعرن بأن ذلك يفقدهن شيئاً ـ وليس كل شيء ـ من هذا الجانب وذاك، وأن أي حل آخر سيكون حلاً لا يُطاق بالنسبة إلى أغلبية النساء. أما الرجال، من جهتهم، فلديهم شعور بأنهم مغلقون ضمن عالم العمل.

هذا الازدواج، الذي بات أكثر فأكثر ضرورة للحياة الفردية (كما

للسياسة الدولية)، هو صفة الذات الفاعلة بشكل عام، وهنا، للمرأة بصفتها ذاتاً فاعلة، ما دامت تتحرر من منطق المواقف وتعطي الأولوية لبناء عمل موجه نحو تأكيد الذات الفاعلة الحرة والمسؤولة.

دور الرجال

لقد أرجأت ما استطعت التطرق إلى العلاقة مع الآخر، لأن خطر الإسراع في العودة إلى الصورة المستهلَكة، صورة المرأة ـ من أجل ـ الرجل، قائم أبداً. ومع ذلك، لا يجوز صرف النظر عن فهم عنصر ضروري لبناء الذات الفاعلة ـ المرأة، لأنه، إذا كانت الذات الفاعلة موجهة نحو ذاتها حقاً وكان تكوّنها يفرض إنشاء القطيعة مع ثنائية الدورين الأنثوي والذكوري، فقد لزم أن العلاقة مع الآخر المختلف والمماثل، في آن معاً، هي اللحظة المركزية في عملية بناء المرأة كذات فاعلة.

يمكن أن يكون الآخر امرأة كما يمكن أن يكون رجلاً، لكن عدم تحديده رجلاً قبل كل شيء أمر مصطنع. والعلاقة مع هذا الرجل يمكن وصفها بتعابير اجتماعية، مادامت العلاقات العاطفية لا تنشأ عادة إلا ضمن أفق اجتماعي محدود. لكن ما يولّد علاقة غرامية معينة ليس القرب ولا المسافة بين الشريكين، وإنما هو تلاقي الرغبات، الذي ليس رباطاً ضرورياً، والاعتراف المتبادل بالآخر بانياً ذاته، وأخيراً، مشروع الحياة المشتركة. ليست العلاقة لقاء أو مناسبة، بل هي ابتكار للعلاقات والتبادلات ودعوة إلى الردود العفوية. هذه العلاقة مع الآخر هي نقيض الخضوع لصورة اجتماعية معيّنة للمرأة وللثنائي الخاضع لسيطرة الرجل. إنها تبتكر صلة غير اجتماعية بمكان وزمان خارج الزمان والمكان الاجتماعيين. وذلك أنه يستحيل على الذات الفاعلة أن توجد، مذكرة أم مؤنثة، ما لم يكن

لها زمان ومكان محدّدان، وأيضاً، لغة خاصة بها. وما يبني العلاقة الغرامية هو مجموع هذه الأبعاد الثلاثة: الرغبة، والاعتراف بالآخر، والرغبة في العيش مع الآخر.

على أن من واجبنا تجاوز هذه الملاحظة الأولية إلى التساؤل عن مكانة الرجال في الثقافة الجديدة، أي عن دورهم في عملية إعادة **الجمع** بين الوحدات المتشظية ضمن النموذج الذكوري، علماً بأن من يتولى القيام بهذه العملية هن النساء. محال أن يجري اختصار وضع النساء في ثقافة القرون الأخيرة بالتبعية والانتقاص والإقصاء عن الحياة العامة، فإن دورهن في الحياة الخاصة والعائلة وتربية الأطفال يوحي بمقاربات أخرى. وها نحن نواجه الضرورة نفسها، بالنسبة إلى الرجل، فإذا ما أُخذ بطرحي القائل إن النساء هن من تقع على عاتقهن مهمة القيام بالمشروع العظيم، مشروع **جمع** شتات العالم وتجاوز المتعارضات الثنائية القديمة، فما عسى يكون دور الرجال؟ لا يمكن أن يقتصر هذا الدور على إدراك واقع زوال الهيمنة، كما يشهد العنف المرافق لحالة فقدان الهيمنة هذا، عنف جسدي مباشر تعانيه النساء اللواتي يقع عليهن فعل الضرب، وعنف نفسي يتمثل في انقطاع الانتماءات الاجتماعية.

وما المقصود بذلك قطعاً أن الرجال الذين حرموا من إدارة العالم بعد أن كانوا يسيطرون عليه ينقادون إلى هذا النوع من التصرّف لأنهم لا يجدون إلا العنف متنفساً لهم.

إن الرجل ينساق إلى كل ما يتعدى حدود الاجتماعي، إما لكي يدمره أو، بالعكس، لكي يبقي مفتوحاً أمامه عالماً اجتماعياً باتت إعادة تأليف أجزائه هي البرنامج الأساسي. إن اكتشاف عوالم جديدة يبقى ـ أو يصبح ـ ذكورياً بقوة، ومثل ذلك، أيضاً، برامج البحث في كل ميادين المعرفة، لكن هذه لم تعد تُعتبر نجاحات تستطيع

الجماعة أن تعتز بها أيما اعتزاز، وقد بات العلم موضع خشية بقدر ما هو محطّ إعجاب، وفيه يتعادل الإمكانان: إمكان أن يتسبب بكوارث، كما نعلم، وإمكان أن يكشف مصادر جديدة للطاقة. وقد كانت الطاقة الذرية أول شاهد على هذا الالتباس في نظر الشعب. إن المعنى العام للحياة الاجتماعية يخفى أكثر فأكثر على الرجال، الذين يبحثون داخل ذواتهم عن معنىً لم يعودوا يجدونه ومؤسسات لم يعودوا يتحكّمون بها. لعلّهم يسعون إلى التأكد من المسافات الاجتماعية التي تخصهم تحديداً، مسافات ذكورية صرف ـ مثلية أو غير مثلية ـ لكنهم أكثر ما يسعون إلى تأمين الانفتاح على الخارج لمجتمع عشّى بصيرته البحث عن التوازن والاستمرار، وتمكينه من إحكام السيطرة التكنولوجية على البيئة، وكلاهما ضروري لمجتمعات إعادة الإعمار والتلاحم، تلك التي تبقى مهدّدة بالاختناق تحت وطأة الحماية التي أنشأتها لذاتها.

بيد أن هذه التصرفات الذكورية تتجه أكثر فأكثر نحو الانحصار في أقليات، فأكثرية الرجال، في الواقع، يسعون إلى استيعاب مجتمع النساء لأنه يحرّرهم من عبء ثقيل هو عبء إحكام القبضة على الطبيعة وتغيير العالم، كما إن عموم المجتمع، من نساء ورجال وأطفال، يستشعر بشكل إيجابي «غياب» الرجال هذا، أي وجودهم خارج الحياة الاجتماعية أكثر منهم في داخلها. ولئن صح أن الرجل مسافر يستطلع المستقبل والجانب الآخر من الأشياء، فإنه، أيضاً، يشكو من الضعف والوهن بسبب افتقاده دعم المؤسسات التي تديرها الآن النساء، ساعيات إلى الإيحاء بتصرفات تنسجم مع متطلبات المؤسسات الوظيفية. لقد بات الرجال أقل حرصاً من النساء على النظام و«الملاءمة» بين الفاعلين والأنظمة.

لكننا، مع ذلك، لا نزعم أننا نشهد عملية استقطاب جديدة،

تتمثل في احتلال المرأة موقعاً جديداً وتهميش الرجل. مثل هذا التعبير يتنافى مع الفكرة التي قمت بتوسيعها هنا، وهي أن مجتمع النساء يهدف إلى بناء وحدة عالم كان ممزقاً بين عالم يوصف بالفوقية وعالم أنثوي يجري تشييده على نحو يجعله صورة للدونية. لقد أصبحت الكائنات الإنسانية في هذا المجتمع، حيث النساء هن الفاعلات الأساسيات، مزيجاً من ذكورة وأنوثة أو، إن شئنا، جبالاً صامدة تتفاوت صلابة بحكم تفاوت أجزائها بين التذكير والتأنيث. هذا المزيج بل الجمع، بين المذكّر والمؤنّث هو الشاهد على بناء نمط جديد من المجتمعات.

وإذا كان لابد من الكلام على نمط ذكوري جديد فلأن المزج بين المذكر والمؤنث هو أقوى لدى النساء منه لدى الرجال، إذ إن قسماً أكبر من التصرفات الذكورية يفلت من المجتمع المختلط، لأن الرجال لا يفرضون سيطرتهم عليه. وكما كان هنالك في الماضي اتجاه إلى المطابقة بين الحياة الذكورية وحياة الجميع، كذلك يجري اليوم وصف المجتمع الجديد بلغة التأنيث، مما يؤدي إلى تكوّن عالم فرعي ذكوري، عالم واضح جداً، وفي الوقت نفسه، محروم من المكانة المركزية التي كان يحتلها في حياة النساء والرجال. لقد أمسى الرجل أكثر هشاشة وأقل تكاملاً منه بالأمس، أي صورة معكوسة لنجاح النساء في جمع شتات العالم. إنه أكثر عرضة لنوبات العنف وعصف الأهواء اللاواقعية، وقد استبد به شغف جديد بالوحدة من جراء معاناته صعوبات في التواصل، بعد أن كان، في ما مضى، يسيطر على الكلام والعمل. وهكذا بات الرجال، إن لم يكونوا على أهبة ترك الحياة العامة، يكرّسون قسماً أوفر من نشاطهم للمساحة الخاصة.

ستبدو هذه الآراء لكثيرين بمثابة استفزاز، أو تحدٍّ للمفهوم

الشائع. ولكن، ينبغي أن نألف مواجهة هذه التبدّلات العميقة الطارئة على العلاقات بين الرجال والنساء. على أن التبدلات التي تدعم موقع النساء هي أسهل على الكشف من تلك التي تحدث من جهة الرجال، لأننا نجد صعوبة في مراقبة الرجال كشخصيات بعدما اعتدنا ألا نرى فيهم إلا واضعي الشريعة، وباسم الأب تحديداً.

ما بعد النسَوية

بذلك تكون مرحلة ما بعد النسوية قد أطلقت تحولات متسارعة، وتوصلت إلى نتائج تتخطى في الأهمية أهداف النسَوية نفسها ومكتسباتها، إلى حدّ بعيد. إن النسوية المتأخرة هي التي ستحقق الانقلاب الثقافي، انقلاب في منتهى الأهمية سيتيح لنا العبور من مجتمع الرجال إلى مجتمع النساء. وهذه التحوّلات لا تتم عبر مَوشور (prisme) الحياة السياسية، بل تتغلغل في ذاتية كل فرد، رجلاً كان أم امرأة، لأنها تميل إلى أن تجعل من كل فرد ذاتاً فاعلة.

عدا ذلك، إن وعي حقيقة النسَوية المتأخرة وما حققته حتى الآن من إنجازات يمكّن من فهم المشهد الاجتماعي كله ومشكلاته الجديدة، بحيث تصح الإشارة من كل صوب إلى أفول نجم الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين وزوال الأحزاب والنقابات وأيديولوجياتها. لقد نفد إرث الحركة العمالية العظيم ـ (والذي طالما كان خلّاقاً) ـ مثلما نفد قبل ذلك بقرن إرث الثورة الفرنسية والحركات المطالبة بحق المواطنية. لكن أصواتاً ووجوهاً أخرى حلّت مكان هؤلاء الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين، هي أصوات **الذات الفاعلة الشخصية** ووجوهها. هذه الذات الفاعلة هي امرأة، بالدرجة الأولى، لكنها حاضرة، أيضاً، في الأقليات الثقافية، إلى حد أننا نوافق اليوم على تحديد الديمقراطية بأنها احترام الأقليات أكثر مما نوافق على

تحديدها بأنها حكم الأكثرية. ومن جهة أخرى، ـ لكن، بالتواصل مع مجموعة الفاعلين الأولى هذه ـ يجري تنظيم حركات مناهضة للعولمة، لا من باب الرفض لها، بل لأنها استطاعت أن ترى فيها أكثر الأشكال تطرفاً لرأسمالية تتصدى لكل رقابة وتنظيم، وبالتالي، تقضي على الهويات والخصوصيات والذاكرات والمهارات والطعوم.

لايزال هنالك، بالطبع، طريق طويل أمام ورَثة الديمقراطيين الاشتراكيين بل والشيوعيين أيضاً، إلا أنه من الواضح اليوم أن الأفكار والانفعالات التي تغيّر المجتمع، بكل ما فيه من علاقات السلطة وأشكال التواصل والعلاقات بين الأفراد والجماعة، تُبتكر خارج هذا الإرث. على السياسيين أن يفهموا ما يجري من تحولات، وإن كان يجدر بهم الامتناع عن السعي إلى الإمساك بدفتها. مثل هذا الانفتاح أكثر من يُطالَب به هم المثقفون وأصحاب الأيديولوجيات، ولاسيّما أولئك الذين فرضوا منذ نصف قرن فكرة تقول باستحالة أي عمل لأن كل ما في الحياة الاجتماعية والثقافية هو أسير نظام هيمنة معيّن. وهي مقولة عامة جرى تطبيقها، بنفس القدر من الجذرية والأخطاء، على القضية النسائية ووضع البلدان التابعة.

مازالت سطوة الأيديولوجيات قوية وستبقى كذلك زمناً طويلاً بفعل تناوب عدد كبير من المعلمين والمحاضرين عنها أمام جمهور اتّسعت دائرته بسرعة. وما أريده، في مواجهة هذا الإرث الأيديولوجي، هو أن يفهم كل قارىء أن التحليل الذي أسوقه هنا بشأن وضع النساء وتصرفاتهن الشخصيّة وعملهن المجمتعي يعكس تصورنا للمجتمع والثقافة. لقد دخلنا في مجتمع نساء، لذا كان خير سبيل إلى الدخول في السوسيولوجيا العامة هو تنظيم أبحاث عن النساء.

من باب الاستنتاج

إن موضوعات هذا التأمل الرئيسة تتصل في ما بينها أوثق اتصال، وقد أظهرت الفصول المتتالية ترابطها وترافدها في بناء البراديغما الجديدة. إلا أنه بدا لي من المفيد للذين سيقرأون هذا الكتاب، أو فرغوا من قراءته للتو، أن أرسم، بطريقة أكثر إيجازاً ومباشرة، الطريق التي قادتني من وعي التغيّرات التاريخية إلى تحليل مفاهيم أساسية تتيح فهم هذا التحول.

1 ـ إن نقطة الانطلاق هي العولمة، التي ليست في عرفنا عولمة الإنتاج والتبادلات وحسب، بل شكلاً متطرفاً من أشكال الرأسمالية، بنوع خاص، يقوم على الفصل التام بين الاقتصاد وسائر المؤسسات التي لا يسعها ضبطها والتحكم بها، لاسيّما الاجتماعية منها والسياسية.

2 ـ إن زوال الحدود هذا، من كل نوع، يجرّ إلى تفتيت ما كان يُسمى مجتمعاً.

3 ـ إن الانهيار المتلاحق لمقولات التحليل والعمل الاجتماعية ليس حدثاً غير مسبوق، فقد كنا، في بدايات الحداثة، نتمثل الواقعات الاجتماعية ونعبّر عنها بمصطلحات سياسية، كالنظام والفوضى والسيادة والسلطة والدولة والثورة. ولم نستبدل بهذه المصطلحات السياسية، إلا بعد الثورة الصناعية، أخرى اقتصادية واجتماعية، كالطبقات والكسب والتنافس والتوظيف والمفاوضات الجماعية. لكن التغيّرات الراهنة هي من العمق بحيث تقودنا إلى التأكيد أن براديغما جديدة هي في صدد الحلول مكان البراديغما الاجتماعية على غرار ما حلّت هذه الأخيرة مكان البراديغما السياسية.

4 ـ إن وقوف الفردانية منتصرة على أنقاض التصوّر الاجتماعي لوجودنا، يُظهر هشاشة «أنا» لا تني تتبدل باستمرار بفعل ما تخضع

له من مؤثرات. وإن تفسيراً أكثر تأنياً لهذه الحقيقة من شأنه أن يركّز على دور وسائل الإعلام في تكوين هذه الأنا الفردية التي تبدو وحدتها واستقلاليتها مهددتين.

5 ـ على أن لهذه الفردانية بعداً آخر إضافياً، ألا وهو أننا، في مجتمع نخضع فيه لا لتقنيات الإنتاج وحسب، بل لتقنيّات الاستهلاك والتواصل، أيضاً، نسعى إلى إنقاذ وجودنا الفردي، المميّز. وهو ازدواج خلّاق يلِد، إلى جانب الكائن الإمبيريقي كائناً حقوقياً يعمل على تكوين ذاته فاعلاً حراً عبر نضاله من أجل نيل حقوقه.

6 ـ لقد كان لدينا صورة عن قدرتنا الخلّاقة، على الدوام، ولكن، لطالما كان يتم إسقاط هذه الصورة ما وراء تجربتنا الخاصة. لقد اتخذت وجوهاً متتالية هي: الله، والدولة، والتقدم، والمجتمع اللاطبقي. أما اليوم فإننا، مباشرةً ومن دون أي خطاب وسيط، نولي البحث عن ذواتنا أهمية مركزية. إن إرادة الفرد هذه في أن يكون فاعلاً لوجوده الخاص هي ما أسميه الذات الفاعلة.

7 ـ إن وجود الذات الفاعلة كمبدأ تحليلي مشروط بشمول طبيعتها، فهي، كالحداثة، تقوم على مبدأين أساسيين: اعتناق الفكر العقلاني، واحترام الحقوق الفردية الشاملة، تلك التي تتخطّى جميع الفئات الاجتماعية الخاصة. وقد تجسدت الذات الفاعلة أول ما تجسدت، تاريخياً، في فكرة المواطنية التي فرضت احترام الحقوق السياسية الشاملة بغض النظر عن كل الانتماءات الطائفية. إن أحد التعابير المهمة عن هذا الفصل بين المواطنية والطوائف هي العلمانية التي تفصل الدولة عن الكنائس.

8 ـ لقد كان النضال من أجل الحقوق الاجتماعية قائماً في صميم الحياة الاجتماعية والسياسية خلال الفترة التي كانت فيها البراديغما الاجتماعية هي المسيطرة.

9 ـ أما اليوم فإن قيام البراديغما الثقافية يضع المطالبة بالحقوق الثقافية في الواجهة. مثل هذه الحقوق، وإن كان لايزال يجري التعبير عنها بالدفاع عن نعوت خاصة، تخلع على الدفاع المذكور معنىً شمولياً.

10 ـ ينشأ على أنقاض المجتمع الذي زعزعته وهدمته العولمة صراع مركزي بين قوىً لااجتماعية عززتها العولمة، كحركات السوق والحروب والكوارث المحتملة، من جهة، وبين الذات الفاعلة المحرومة من دعم القيم الاجتماعية التي تم القضاء عليها، بحيث لا يُستبعد أن تتسبب هذه القوى المادية، عندما تسنح الظروف، بطرد الذات الفاعلة إلى اللاوعي وكبتها.

11 ـ بيد أن المعركة ليست خاسرة سلفاً، لأن الذات الفاعلة تجهد من أجل إيجاد مؤسسات وقواعد قانونية تدعم حريتها وقدرتها الإبداعية. ومحط الرهان في هذه المعارك هما المدرسة والعائلة.

12 ـ ولكن، ألا يكون هذا الفرد، المتحول إلى ذات فاعلة بفضل جهوده الذاتية، محكوماً بالعزلة والبقاء محروماً من التواصل مع «الآخرين»؟ جوابنا عن هذا السؤال، أولاً، هو أنه ما من تواصل في غياب اللغة المشتركة، وهذه اللغة المشتركة هي الحداثة. إلا أنه ما من تواصل ممكن، أيضاً، في غياب الإقرار بالاختلافات القائمة بين الفاعلين الواقعيين. هذا التكامل يحصل حالما يتم الفصل بين **الحداثة**، التي هي المرجعية المشتركة لكل الذين يريدون التواصل، و**التحديثات**، التي تؤلف دوماً بين الحداثة ومجالات ثقافية واجتماعية أخرى متباينة. لا يحق لأي مجتمع أن يطابق بين تحديثه الخاص والحداثة، لأن الجديد لا يكون مزيجاً من جديد وقديم.

على البلدان الأوروبية، بنوع خاص، أن تدرك أنها لا تحتكر

الحداثة، هي التي سبقت إليها سائر البلدان وأنها، في الوقت نفسه، حاضرة في كل أشكال التحديث، باستثناء تلك التي تتعارض معها كل التعارض.

13 ـ وبالعودة إلى التاريخ نقول إن تاريخ التحديث الغربي يكمن في استقطاب المجتمع، بتكديسه الموارد والثروات، على أنواعها، في أيدي نخبة معيّنة وتحديده سلبياً الفئات المقابلة والمتشكلة دونياً. لقد كان هذا النموذج من الفاعلية بحيث غزا قسماً كبيراً من العالم. لكنه كان أيضاً، بحكم طبيعته هذه بالذات، حافلاً بالتوترات والصراعات التي تعارض بين القطبين.

14 ـ لقد كوّنت الفئات الاجتماعية الموصومة بالدونية، إبان هذين القرنين الأخيرين، ولاسيّما فئة العمال، تليها فئة المستعمرين ـ والنساء في الفترة نفسها، تقريباً ـ حركات اجتماعية ترمي إلى التحرر. وقد تم للفئات المذكورة تحقيق الكثير من أهدافها، ما أدى، **أولاً**، إلى تخفيف التوترات الملازمة للنموذج الغربي، ولكن، أيضاً، إلى إضعاف دينامية هذا الأخير. والخطر الذي يتهدد هذا القسم من العالم هو أنه لم يعد مؤهلاً لأن يضع نصب عينيه المزيد من الأهداف، ولا قادراً على مواجهة صراعات جديدة.

15 ـ لا مطمع لأي دينامية جديدة في أن تبصر النور إلا على قاعدة عمل قادر على إعادة جمع ما باعد بينه النموذج الغربي، بتجاوزه كل الاستقطابات. مثل هذا العمل بدأ يظهر من خلال حركات حماية البيئة، مثلاً، تلك التي تناضل ضدّ العولمة. لكن الفاعلات الرئيسات لهذا العمل، الآن وغداً، هن النساء، لأنهن يشكلن، بفعل الهيمنة الذكورية، فئة دنيا، ويتولين قيادة عمل أشمل من معركتهن التحررية، يتمثل في التأليف بين كل التجارب الفردية والجماعية.

ثبت المصطلحات

اجتماعوية	sociologisme
إرادوية	volontarisme
استبطان	intériorisation
استقطاب	polarisation
استلاب	aliénation
افتراضي	virtuel
أمة	nation
بيْذاتي	intersubjectif
بيْشخصي	interpersonnel
بيْفردي	interindividuel
تأريخ/ كتابة التاريخ	historiographie
تاريخانية	historicité
تحوّل/ طفرة	mutation
تذوْتن	subjectivation
تطوّرية	évolutionnisme

multiculturalisme	تعددية ثقافية
hétérosexualité	تغاير جنسي
individualisation	تفردن
holisme	تمامية
stratification sociale	تناضد اجتماعي
socialisation	تنشئة اجتماعية
communication	تواصل/ اتصال
dirigisme	توجيهية
bisexualité	ثنائية جنسية
collectivité	جماعة
républicanisme	جمهورَويّة
mobilité sociale	حِرَاك اجتماعي
féminisme	حركة نسَوية
discours	خطاب
sécularisation	دهرَنة
sujet	ذات فاعلة
network	شبكة اتصال
populiste	شعبوي
universalisme	شمولي/ كوني
communauté	طائفة
communautarisme	طائفية
puritanisme	طهوريّة

transsexuel	عبر ـ جنسي
raison instrumentale	عقل أداتي
laïcisation	علمنة/ تعلْمن
globalisation mondialisation	عولمة
altermondialisation	عولمة مغايرة
acteur social	فاعل اجتماعي
désocialisation	فصل اجتماعي
corporatisme	فئوية مهنية
charismatique	كاريزمي
post - industriel	مابعد ـ صناعي
méta - social	ماوراء ـ اجتماعي
travesti	متخنّث
hédonisme	متَعيّة
homosexualité	مثلية جنسية
ensemble social	مجموعة اجتماعية
entreprise	مشروع/ مُنشأة/ مؤسسة
antiglobalisation	معارضة العولمة
normatif	معياري
désubjectivation	منع التذوْتن
stéréotype	منمّطة
situation	موقف/ وضع/ حالة/ ظرف
utilitarisme	نفعية

نقابية	syndicalisme
نقيض الذات الفاعلة	anti - sujet
وضع	statut

المراجع

Agacinski, Sylviane. *La politique des sexes*. Paris: Seuil, 1998.

Alexander, Jeffrey C. *Action and its Environments: toward a New Synthesis*. New York: Colombia University Press, 1988.

Amselle, Jean-Loup. *Vers un multiculturalisme français*. Paris: Aubier, 1994.

Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1961.

———. *The Human Condition*. [Chicago]: University of Chicago Press, [1958].

Aubert, Nicolas (sous la direction de). *L'individu hypermoderne*. Ramonville Saint-Agne: Erès, 2004.

Bauman, Zigmunt. *In Search of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

———. *Liquid Modernity*. Cambridge, UK: Polity Press, 2000.

Beck, Ulrich. *Risikogesellschaft*. 1980. Traduction anglaise. Le Sage, 1986.

———. *La société du risque: Sur la voie d'une autre modernité*. Paris: Flammarion, 2003; Paris: Aubier, 2003.

Bhagwati, Jagdish. *In Defense of Globalization.* New York: Oxford University Press, 2004.

Bidet, J. *Théories de la modernité.* Paris: PUF, 1990.

Birnbaum, Norman. *After Progress.* New York: Oxford University Press, 2001.

Birnbaum, Pierre et Jean Leca (sous la direction de). *Sur l'individualisme.* [s. l.]: Presse des instituts politiques, 1986.

Bobbio, Norberto. *Droite et gauche.* 1994. Traduction française. Paris: Seuil, 1996.

———. *L'età dei diritti.* Torino: G. Einaudi, 1990.

——— et Maurizio Viroli. *Dialogo intorno alla repubblica.* Roma: Laterza, 2001.

Boucher, Manuel. *De l'égalité formelle à l'égalité réelle.* Paris: L'Harmattan, 2003.

Boudon, Raymond (mélanges en l'honneur de). *L'acteur et ses raisons.* Paris: PUF, 2000.

Bouretz, Pierre. *Géographie de l'espoir.* Paris: Gallimard, 2004.

———. *La république et l'universel.* Paris: Félin, 2000. (déjà publié dans: Sadoun, Max. *La démocratie en France.* Paris: Gallimard, 2000).

Brown, Jonathon D. *The Self.* Boston, Mass.: McGraw-Hill, 1998.

Butler, Judith. *Bodies that Matter.* New York: Routledge, 1993.

———. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge, 1999.

Les cahiers Laser, no. 5 (1954-2004). *D'une modernité à l'autre.* Descartes et Cie, 2004.

Calhoun, Graig (ed.). *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford, UK: Blackwell, 1994.

Castel, Robert. *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris: Fayard, 1995.

——— et Catherine Haroche. *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi: Entretiens sur la construction de l'individu moderne*. Paris: Fayard, 2001.

Castells, Manuel. *Fin du millenium*. Paris: Fayard, 1997-1999. T. III.

———. *Le pouvoir de l'identité*. Paris: Fayard, 1997-1999. T. II.

———. *La société en réseaux*. Paris: Fayard, 1996-1998. T. I.

Ceri, Paolo. *Movimenti Globali*. Roma: Laterza, 2002.

Chahla Chafiq, David et Farhad Khosrokhavar. *Femmes sous le voile: Face à la loi islamique*. Paris: Editions du Félin, 1995.

Chodorow, Nancy. *The Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender, and Culture*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999.

——. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Cohen, Daniel. *Nos temps modernes*. Paris: Flammarion, 1999.

Cohen, Jean L. *Regulating intimacy: A New Legal Paradigm*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002.

——— and Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.

Conseil d'État. *Rapport public 1996 sur le principe d'égalité*.

Crespi, Franco. *Identita e riconoscimiento nella sociologia*

contemporanea. Roma: Laterza, 2004.

———. et Serge Moscovici. *Solidarietà in questione: contributi teorici e analisi empiriche*. Roma: Meltemi, 2001.

Delsol, Chantal. *Eloge de la singularité: Essai sur la modernité tardive*. Paris: Table Ronde, 2000.

Dubet, François. *Le déclin de l'institution*. Paris: Seuil, 2002.

———. *L'école des Chances: Qu'est-ce qu'une école juste?*. Paris: Seuil, 2004.

———. *Jeunes en survie*. Paris: Fayard, 1987.

———. *Sociologie de l'expérience*. Paris: Seuil, 1994.

——— et D. Martucelli. *Dans quelle société vivons-nous?*. Paris: Seuil, 1997.

——— et Michel Wieviorka (dir). *Penser le sujet*. Paris: Fayard, 1995.

Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Ehrenberg, Alain. *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris: Odile Jacob, 1998.

Elshtain, Jean B. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981.

Farro, Antimo. *Les mouvements sociaux*. Montréal: Presses de l'université de Montréal, 2000.

Fitoussi, Jean-Paul et Pierre Rosanvallon. *Le nouvel âge des inégalités: Diversité, action collective et globalisation*. Paris: Seuil, 1996.

Foucault, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Cours au collège de France, 1980-1982. Paris: Gallimard; Seuil, 2001.

Fouque, Antoinette. *Il y a deux sexes: Essais de féminologie*.

Paris: Gallimard, 1995; 2004.

Francq, Bernard. *La ville incertaine. Politique urbaine et sujet personnel.* Louvain-La-Neuve: Academia-Bruylant, 2003.

Frazer, Nancy et Axel Honneth. *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange.* London; New York: Verso, 2003.

(شكّل هذا الكتاب محور التفكير في هذا البحث)

Furet, François. *Le passé d'une illusion: Essai sur l'idée communiste au XXe siècle.* Paris: R. Laffont: Calmann-Lévy, 1995.

Gauchet, Marcel. «Essai de psychologie contemporaine,» 1re partie: «Un nouvel âge de la personnalité»; 2e partie: «L'inconscient en redéfinition,» *Le Débat*: nos. 99 - 100, 1998.

Giddens, Antony. *The Transformation of Intimacy.* Cambridge: Polity Press, 1992.

Girling, John Lawrence Scott. *Social Movements and Symbolic Power: Radicalism, Reform and the Trial of Democracy in France.* London: Palgrave, 2004

Gorz, André. *Métamorphoses du travail. Quête du sens.* Paris: Galilée, 1998.

Habermas, Jürgen. *Ecrits politiques.* Paris: Cerf, 1990.

———. *L'intégration républicaine.* Paris: Fayard, 1996. rééd. 1999.

Hartog, François. *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps.* Paris: Seuil, 2003.

Héritier, Françoise. *Masculin-féminin. Dissoudre la hiérarchie.* Paris: Odile Jacob, 2002.

———. *Masculin - féminin: La pensée de la différence.* Paris: Odile Jacob, 1996. Tome I.

Hervieu-Léger, Daniel. *Le pèlerin et le converti.* Paris: Flammarion, 1999.

Honneth, Axel. *The Fragmented World of the Social.* University of New York Press, 1996.

———. *La lutte pour la reconnaissance.* Paris: Cerf, 2000.

Hopenhayn, Martin. *Despues de nihilismo.* Barcelona: Andrés Bello, 1997.

Huntington, Samuel. *Le choc des civilizations.* 1996. Traduction française. Paris: Odile Jacob, 1997.

Hurst, David. *On Westernism. An Ideology for World Domination.* [n. p.]: G. Hartley & Co., 2003.

Joas, Hans. *The Genesis of Values.* Cambridge: Polity Press, 2000.

Jordan, Tim. *S'engager: Les nouveaux militants*, 2000. Traduction française. [s. l.]: Australe, 2003.

Kahn, Axel. *Raisonnable et humain?.* Paris: Nil, 2004.

Kaufmann, Jean-Claude. *Ego: Pour une sociologie de l'individu.* Paris: Nathan, 2001.

———. *L'invention de soi: Une théorie de l'identité.* Paris: Armand Colin, 2004.

Kepel, Gilles. *Fitna: Guerre au coeur de l'Islam.* Paris: Gallimard, 2004.

———. *La revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde.* Paris: Seuil, 1990.

Khosrokhavar, Farhad. *L'instance du sacré.* Paris: Cerf, 2001.

Kosseleck, Reinhart. *Le futur passé.* Paris: EHESS, 1990.

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights.* New York: Oxford University Press, 1995.

——— et Sylvie Mesure (sous la direction de). *Comprendre les identités culturelles*. Paris: PUF, 2000.

Lacorne, Denis. *La crise de l'identité américaine*. Paris: Gallimard, 2003.

Lacouture, Jean. *Le témoignage est un combat: Une biographie de Germaine Tillon*. Paris: Seuil, 2000.

Lepenies, Wolf. *Les trois cultures. Entre sciences et littérature, l'avènement de la sociologie*. 1985. Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme [MSH], 1990.

Lyotard, Jean-François. *La condition post-moderne*. Paris: Editions de Minuit, 1979.

Malinvaud, E. [et al.]. *Development Strategy and Management of the Market Economy*. New York: Oxford University Press, 2000.

Melucci, Alberto. *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. London: Century Hutchinson, 1989.

Mendes, Candido and E. R. Larreta (eds.). *Hégémonie et civilisation de la peur*. [s. l.]: Académie de la Latinité, 2001.

———. *Identity and Difference in The Global Era*. Brazil: UNESCO; Candido Mendes University Press, 2002.

Mendras, Henri et Laurence Duboys-Fresnay. *Français, comme vous avez changé: Histoire des Francais depuis 1945*. Paris: Tallandier, 2004.

Mesure, Sylvie et Alain Renaut. *Alter-ego: Les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris: Aubier, 1999.

Michaux, Yves (dir.). *Qu'est-ce que la globalisation?*. Paris: Odile Jacob, 2004. (Université de tous les savoirs)

Mongardini, Carlo. *La cultura del presente: tempo e storia*

nella tarda modernita. Milano, Italy: Franco Angeli, 1993.

Mongin, Olivier (dir.). *Le travail quel avenir?*. Paris: Gallimard, 1997.

Morin, Edgar. *La complexité humaine*. Textes rassemblés et présentés par Heinz Weinmann. Paris: Flammarion, 1994.

———. *Pour sortir du XXe siècle*. Paris: Nathan, 1981.

Moscovici, Serge. *L'âge des foules*. Paris: Fayard, 1981.

Où vont les valeurs: Entretiens du XXIe siècle. Sous la direction de Jérôme Bindé. Paris: Editions UNESCO: Albin Michel, 2004.

Parodi, Maxime. *La modernité du structuralisme*. Paris: PUF, 2004.

Pirsig, Robert. *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*. [n. p.]: Vintage, 1974.

PNUD (collectif). *La democracia en America Latina*. 2004.

Putnam, Robert. *Bowling alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.

Rabinow, Paul. *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989.

Reich, Robert. *L'économie mondialisée*. 1992. Traduction française. Paris: Dunod, 2001.

Renaut, Alain. *L'ère de l'individu*. Paris: Gallimard, 1989.

———. *La fin de l'autorité*. Paris: Flammarion, 2004.

———. *Qu'est-ce qu'une politique juste?: Essai sur la question du meilleur régime*. Paris: B. Grasset, 2004.

Ricoeur, Paul. *Lecture I. Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991.

———. *Parcours de la reconnaissance. Trois études.* Paris: Stock, 2004.

Rifkin, James. *La fin du travail.* Paris: La découverte, 1997.

Sainsaulieu, Renaud. *L'identité au travail: Les effets culturels de l'organisation.* Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1977.

Sandel, Michael (dir.). *Liberalism and its Critics.* New York: New York University Press, 1984.

Sassen, Sakia. *Globalizzazionie e scontenti.* 1997. Traduit de l'anglais à l'italien, Saggiatore, 1998.

Schnapper, Dominique. *La communauté des citoyens: Sur l'idée moderne de nation.* Paris: Gallimard, 1994.

———. *Qu'est-ce que la citoyenneté?.* Paris: Gallimard, 2000.

———. *La relation à l'autre.* Paris: Gallimard, 1998.

Sennett, R. *Respect In a World of Inequality.* Paris: Norton, 2003.

———. *Le travail sans qualités: Les conséquences humaines de la flexibilité.* Paris: Albin Michel, 2000.

Sigal, S. *La dérive des intellectuels en Argentine.* Paris: L'Harmattan, 1996.

Singly, François de. *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune.* Paris: Nathan, 2000.

———. *Le soi, le couple et la famille.* Paris: Nathan, 1996; 2000.

Stasi, Bernard. Rapport de la commission présidée par B. Stasi. *Laïcité et république.* [s. l.]: La documentation française, 2004.

Tabboni, S. *Norbert Elias.* [s. l.]: Il mulino, 1993.

Taylor, Charles. *Le malaise dans la modernité.* Paris: CERF, 1991.

———. *The Politics of Recognition.* 1992. Traduction française; *Multiculturalisme. Différence et démocratie.* Paris: Aubier, 1994.

Les temps modernes, La souveraineté. numéro de septembre 2000.

Thompson, E. P. *La formation de la classe ouvrière anglaise.* 1963. Trad. fr. Paris: Gallimard; Seuil, 1998.

Thurow, Lester. *The future of Capitalism.* New York: Penguin Books, 1997.

Tietze, Nikola. *L'islam: Un mode de construction subjective dans la modernité. Des formes de religiosité musulmane chez les jeunes hommes dans des quartiers défavorisés en France et en Allemagne.* Thèse EHESS, 2002.

Touraine, Alain. *Comment sortir du libéralisme?.* Paris: Fayard, 1999.

———. *Critique de la modernité.* Paris: Fayard, 1992.

———. *Pourrons-nous vivre ensemble?.* Paris: Fayard, 1997.

——— et F. Khosrokhavar. *La recherche de soi: Dialogue sur le sujet.* Paris: Fayard, 2001.

Vattimo, Gianni. *La fin de la modernité: Nihilisme et herméneutique de la culture post-moderne.* Paris: Seuil, 1985. rééd. 1987.

———. *Nihilismo e emancipazione. Etica, politica.* Milano: Dirriti Garzanti, 2003.

Vidal, Daniel. *L'ablatif absolu. Théorie du prophétisme.* Paris: Anthropos, 1977.

Weil, Dominique (dir.). *Figures du sujet dans la modernité.* Arcane, 1997.

Wieviorka, Michel. *La différence.* Paris: Balland, 2001.

———. *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat.* Paris: La Découverte, 1996.

———. *La violence.* Paris: Balland, 2004.

——— et Jocelyne Ynohana (dir.). *La différence culturelle.* Paris: Balland, 2001.

Wolton, Dominique. *L'autre mondialisation.* Paris: Flammarion, 2003.

———. *Penser la communication.* Paris: Flammarion, 1997.



الفهرس

- ح -

- خ -

- د -

ـ ر ـ

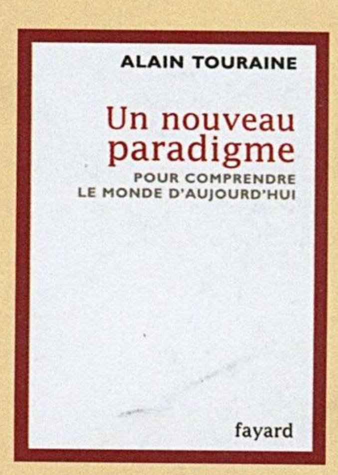
ـ ز ـ

ـ ك ـ

ـ و ـ

برادیغما جدیدة

لفهم عالم الیوم



وصف الغربُ الواقع الاجتماعي وتمثّله، في القرون الأولى من تحديثه بمصطلحات سياسية هي: الفوضى والنظام، والمَلك والدولة، والشعب والثورة، ثم كانت الثورة الصناعية فتحرّرت الرأسمالية من السلطة السياسية، وبدأ التفكير والعمل، في مجال هذه السلطة، اعتماداً على براديغما اقتصادية واجتماعية جديدة كما بدأ الحديث عن طبقات وثورات وتفاوتات اجتماعية وإعادة توزيع.

أما اليوم، في عصر الاقتصاد المعولم والفردانيّة المنتصرة، فقد شظّت العولمة أنماط المجتمعات القديمة. وإذ أضحى كل منا أسير شبكة الإنتاج والثقافة الجماهيرية راح يجاهد من أجل الإفلات منها وبناء ذاته، باعتباره فاعلاً لحياته الخاصة. إن البراديغما الجديدة هي براديغما ثقافية، كما تشهد على ذلك تساؤلات عصرنا الكبرى: ما موقع الأقليات؟ هل للجنسانية موقع مركزي؟ هل هو زمن عودة الأديان؟...

وكما هي الحال دائماً مع آلان تورين، فإن الحرص على إعطاء صيغة نظرية لممارساتنا الاجتماعية، تثريه، هنا، الحياة كما تعاش بحيث تحيل الأفكار الواردة في هذا الكتاب إلى التجارب الأكثر يومية في العالم المعولم الذي بتنا نتطور فيه.

إنه مرجع في غاية الأهمية.

- آلان تورين (1925 – ....): عالم اجتماع فرنسي شهير. من مؤلفاته: *Le monde des femmes* (2006), *Penser autrement* (2007), *Après la crise* (2010).

- د. جورج سليمان: دكتور في الفلسفة. من ترجماته الصادرة عن المنظمة العربية للترجمة: **لغات الفردوس، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية.**

- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم



المنظمة العربية للترجمة



ISBN 978-9953-0-2068-6
9 789953 020686

الثمن: 16 دولاراً
أو ما يعادلها